الألف كتاب ٦٣٧

طريق الفيلسوف

تأليف

جان ڤال

ترجمة

الدكتور أحمد حمدي محمود

مراجعة

الدكتور أبو العلا عفيفي

الناشر
مؤسسة سجل العرب
بإشراف الأستاذ الدكتور إبراهيم عبده
٢٦ شارع شريف باشا القاهرة
تليفون ٤٩٩٩٩ ، ٥٢٣٠٩

١٩٦٧



هذه ترجمة كتاب :

THE PHILOSOPHER'S WAY

تأليف :

JEEN WALL

محتويات الكتاب

	صفحة
تصدير	٧
شكر وتقدير	٩
إهداء	١١
تمهيد	١٣
١ — ضرورة مراجعة تصورات الميتافزيقا	١٩
٢ — الجوهر	٣٩
٣ — الكينونة والوجود والواقع	٥٧
٤ — الصيرورة	٩٩
٥ — الماهية والصورة — فكرة المادة	١١٧
٦ — الكم والكيف	١٣٣
٧ — العلية	١٨٣
٨ — الحرية	٢٠٧
٩ — نظريات المعرفة	٢٢٩

صفحة

	صفحة
١٠ — المباشر واللامباشر	٣٢٥
١١ — العلم والفلسفة وعالم الحس	٣٣٩
١٢ — الأشياء والكائنات الحية والأشخاص	٣٥٧
١٣ — العلاقات	٣٨٧
١٤ — الأفكار السالبة	٤٠١
١٥ — القيمة	٤١٩
١٦ — النفس	٤٣٧
١٧ — الله	٤٦١
١٨ — الكامل واللامتناهى والواحد والمطلق والمتعالى	٤٩٧
١٩ — الديالكتيك (الجدل)	٥١٥
٢٠ — خاتمة	٥٢٩

تصدير

مؤلف هذا الكتاب الفيلسوف الفرنسي جان ڤال . وهو معروف عند أغلب قراء الكتب الفلسفية ، ومعروف على الأخص عند بعض أساتذة الفلسفة العرب الذين استمعوا إلى محاضراته في السوربون . وكتاب « "The Philosopher's Way" » هو كتابه الوحيد الذي صدر باللغة الإنجليزية ، وإن كان لا يختلف عن كتبه الفرنسية من حيث السلالة ، وبراعة عرض قضايا الفلسفة وإظهار ما فيها من صراع وتشابك ووحدة .

والمحافظة في الترجمة العربية على مميزات أسلوب جان ڤال ليست أمراً يسيراً ، وعلى الأخص في كتاب يحتوي على أهم المصطلحات الفلسفية التي عرفتها الفلسفة منذ عهد طاليس إلى خمسينات هذا القرن . ولعل اختيار المرحوم الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي قبل وفاته بفترة وجيزة لمراجعة هذا الكتاب قد أعانني إلى حد كبير على التغلب على أكثر الصعوبات التي صادفتها في سبيل التعبير عن روح المؤلف الأصلي ، والمحافظة على دقة المعاني التي احتواها الكتاب . فلقد تميز أستاذنا أبو العلا عفيفي (إلى جانب شهرته المعروفة في الإلمام بالتصوف

الإسلامى) بغزارة علمه فى اللغتين العربية والإنجليزية ، وبحسن استيعابه للفلسفة العامة . وظهر ذلك بوجه خاص فى ترجمته الشهيرة لكتاب مشابه فى الفلسفة العامة هو كتاب المدخل للفلسفة لأوزفالد كولبة الذى صدر منذ أكثر من عشرين سنة .

المترجم

إهـــداء

إلى تلاميذى

فى السوربون

وفى كلية هولينوك

شكر وتقدير

أود أن أعبر عن خالص تقديرى للأستاذ ماير شابيرو لتعطفه بقراءة مخطوطة الكتاب ولتفضله بإبداء عدة آراء مفيدة . كما أشكر المستر أرثر جودارد لعنايته وتدقيقه فى البحث عن تعابير إنجليزية دقيقة التعبير عن أفكارى . وأشكر أيضاً المستر أرثر كوهن لتفضله بالعناية بعمل فهرس الكتاب وإعداده . ولقد كانت معاونتهم جميعاً ذات قيمة كبيرة فى إخراج هذا الكتاب إلى حيز الوجود .

إهـــداء

إلى تلاميذى

فى السوربون

وفى كلية هوليئوك



تمهيد

إن تصور وجود شيء يصح تسميته مرجعا ثوريا عاما في الفلسفة ربما بدا أمراً متعذراً . وهذا يرجع إلى تعارض المراجع العامة التي تستهدف عرض حلول منسقة للمشكلات الكلاسيكية مع معنى الثورة . ويرجع أيضاً إلى ما تستغرقه الثورات في مسائل الفكر من وقت طويل ، وإلى اعتمادها على جهود أفراد عديدين مختلفين ، بحيث تتعذر الكتابة عن ثورة فلسفية ما زالت قائمة وسائرة في طريقها . وثمة سبب آخر يحول دون تحقق ذلك على أفضل وجه . فهناك تراث فلسفي ، وإذا لم يعرف هذا التراث لا يتيسر فهم الثورة التي حدثت . والكشف عن الاتصال الفكري من عهد اليونانيين القدامى إلى وقتنا الحالي — رغم الثورات والحروب — أمر ضروري . فعلى أبناء أمريكا وأوربا أن يدركوا أكثر من أي وقت مضى أنهم ورثة حضارة عريقة جداً ، بدأت في الفلسفة بطاليس وأنكسيماندر . فإن المشكلات الفلسفية لا يمكن فصلها عن أصلها التاريخي . ويتسم اهتمامنا بالتاريخ عند دراسة الفلسفة بميزة معينة . فعلينا في هذه الدراسة أن نركز الاهتمام على الفلسفة التي ندرس تاريخها ، بدلا من التركيز على التاريخ بوصفه ممثلا لتعاقب أفكار الناس في الزمان . ومع هذا ، فإننا عند بحث مشكلات الفلسفة

سننظر إلى صلتها بالثورات القائمة بالفعل والمستقبلة ، وكذلك إلى صلتها بأساسها التاريخى .

على أن هذا لا يعنى بالضرورة حدوث أى/تقدم/فى الفلسفة . فيصح القول ، من ناحية ، بعدم حدوث أى تقدم . فأفلاطون مثلا لا يمكن سبقه إطلاقا . ولكن ثمة تغيرات تحدث فى النظرات الفردية إلى المشكلات الأبدية فى أى زمان معين . فهناك نوع من الحركة . أما هل يعد هذا تقدماً أم لا فأمر لا يمكن تقريره أول الأمر . ولا جدال فيما يتعلق بمسائل معينة ، أن حدود المشكلات أصبحت أكثر وضوحاً فى تحديدها . واختفت بعض مشكلات ، كما انبعثت مشكلات أخرى غيرها . وعلى العموم ، إنها لعلامة طيبة بغير مراء ، الاعتقاد بأن عظماء المفكرين فى الماضى لم يختلفوا عنا ، فى نظرتنا البعيدة . وبوسعنا أن نقول مثلا إن الفلاسفة اليونانيين كانوا ينظرون إلى المشكلات ببساطة وبنوع من السذاجة ، وإن الرجوع إلى نظراتهم أمر مستحب على الدوام . كما نستطيع القول بأن ديكارت قد تميز بجرأة قلَّ ظهور ما يماثلها ، وإن كانط كان مدققا فى تأمله للمشكلات أكثر من أى مفكر آخر . فأفلاطون وديكارت وكانط — وربما استطعنا أن نضيف إليهم اسم هيجل — يمكن اعتبارهم أهم المعالم البارزة فى تاريخ الفلسفة كله .

ولا جدال فى وجود شعور متزايد بالحاجة إلى إدراك ما بين حضارة الغرب وحضارة الشرق من صلات ، فثمة علاقات بينهما قد ظهرت منذ البداية وبدت واضحة فيما بعد ذلك أيضاً فى أفلاطون وبيرو وأفلوطين والقديس يوحنا وسبينوزا ومالبرانش ولايبنتز وشوبنهاور . غير أنه من واجبنا أن نضيف

إلى ذلك القول بأن دراسة ما بين عناصر معينة فى التراث الشرقى والتراث الغربى من تشابه ينبغى ألا تدفعنا إلى تناسى ما بينهما من اختلاف. وعلينا أن نذكر إلى جانب هذا أن المسائل التى كان لها الصدارة فى أحد هذين التراثين كانت ممثلة — فيما يبدو — على نحو ما فى التراث الآخر، أو كان لها حق نظير فيه.

وعلينا أن نراعى كذلك أن تاريخ الـ Philosophia Perennis (الفلسفة الدائمة) قد أدى — فيما يعتقد — إلى مواراة بعض خصائص هامة فى الإنسان، وأنه قضى إلى حد ما على الشعور بصلتنا بالعالم، وهو ما نجح الشعرفى إبقائه على نحو أفضل. وأعظم ما أسدته «فلسفة وايتهد» للفكر هو محاولتها إظهار وحدة الإنسان والعالم، اعتماداً على نقدها للتصورات الديكارتية والكانطية، واعتماداً على إعادتها صياغة أفكارنا عن العلة والجوهر والزمان والمكان، وفقاً للمعلومات التى حصلنا عليها من الكشوف العلمية الجديدة، ووفقاً لاتجاهات شعورية تميزت بدقتها وأحيانا بإحكامها. هذا يعنى وجوب ابتعادنا عن الكثير من الصور الفكرية التى انتقلت إلينا من عهد اليونان والعصور الوسطى وعصر النهضة.

فنحن على حافة ثورة فى الفكر مشابهة للثورة التى حدثت عندما انتقل الإنسان من العالم القديم الذى عرف بعدم وثوقه فى تصورات اللامتناهى والزمان والمادة، إلى العالم الحديث وما عرف عنه من وعى باللامتناهى وبالزمان وبإمكان معرفة المادة. فعلينا إذن أن نجعل لأفكار اللامتناهى والزمان والمادة صورة جديدة أقل اتساما بالطابع المثالى. وربما كانت هذه الثورة أعظم من الثورة المتقدمة. وينبغى ألا تحول أخطارها وإمكان إساءة تفسيرها (كما ظهر

بالفعل فى بعض جوانب من أفكار نيتشـه ، وفى بعض إساءات تأويلها بوساطة بعض أتباعه السطحيين بوجه خاص) دون شعورنا بضرورتها ، على أن هذه الضرورة ربما زادت من الحاجة إلى فهم الصور الفكرية التى جاء بها كل من هوبز ولوك وهيوم ، وكذلك أفلاطون وديكارت وكانط .

وعند عرض المذاهب المختلفة سوف نصادف عقبات ترجع إلى ما فى المصطلحات الفلسفية التقليدية من زيادة فى التبسيط والاضطراب . فليس هناك مصطلحات أخطر على الفكر الفلسفى من مصطلحات مثل « واقعية » ، و « مثالية » و « عقلانية » و « تجريبية » ... إلخ ...

على أن المعلم ذاته عندما يطالب من تلاميذه عدم استخدام هذه المصطلحات يدرك اضطراره هو نفسه إلى استخدامها . لهذا السبب سنحاول دائماً تحديد ما نقصده بهذه المصطلحات عند استعمالنا لها . ويكفى أن نذكر هنا على سبيل المثال أن كلمة « واقعية » تعنى شيئاً بوصفها مقابلة لكلمة « اسمية » وتعنى معنى آخر عندما تقابل كلمة « مثالية » ، ومن ثم يُصبح أفلاطون مثلا واقعياً بالمعنى الأول ، ومثالياً بالمعنى الأخير .

وتاريخ الفكر الفلسفى — مثل تاريخ الإنسانية بوجه عام — كان تاريخاً مجيداً ، غير أنه كان تاريخاً تعساً . ومع استمرار درايتنا بمنجزات عظماء المفكرين ، علينا أن نداوم البحث عن نظرة إلى الواقع أكثر خصوبة وكفاية . على أن استيعاب عقولنا للفلسفات العظيمة يؤدى دواماً إلى نفع عظيم القدر . فعلينا أن نتعرف إليها وأن نكتنزها فى ذاكرتنا . وعلينا أن نحييها قبل أن نودعها وداعاً حافلا بالتقدير . نعم علينا ألا ننساها . فإن

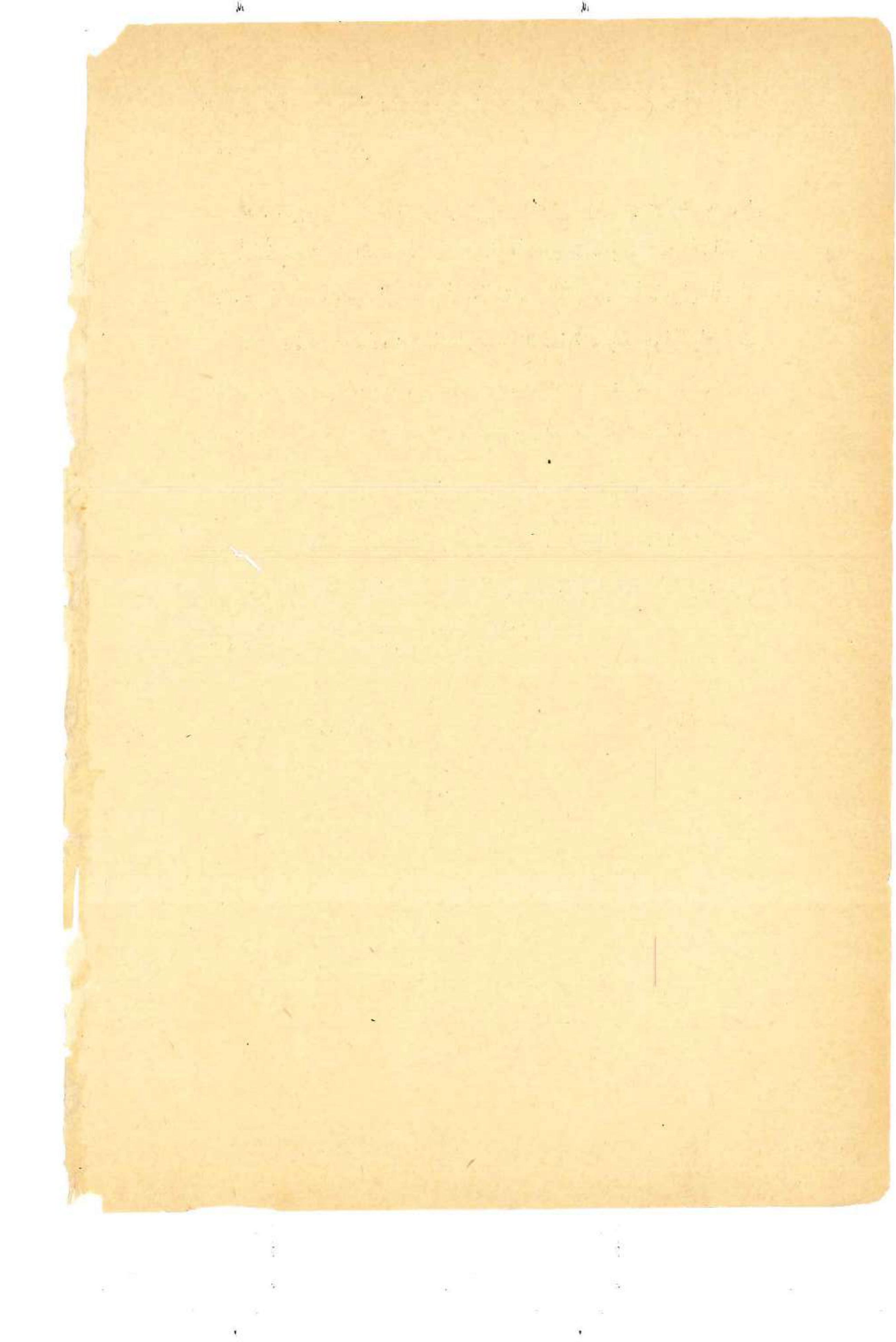
أفلاطون ذاته — كما تبين حديثاً أكثر من مرة — لم يبتعد كثيراً عن بعض النظريات الحديثة .

وهكذا وبعد أن أصبحنا على وعى بالثورة التى نعيش فى غمارها ، وعلى وعى أيضاً بحقنا فى التشكك فى قيمة هذه الثورة ، بعد تمعن فى التراث الحضارى للفلسفة ، وتنبه إلى الأقوال الخالدة ، فى الشعر ، وكذلك إلى مافى العلم من حقائق يقينية مؤقتة ، فإننا سنبدأ رحلتنا الفلسفية ، بعد دراية بالتعارض بين ميولنا ومشاعرنا المختلفة . ويقال إن تلميذاً قد قال عندما عرف برهان زينون السفسطائى فى نفى الحركة ، مصحوباً برفض للفكرة وحلها :

« إننى أرى الحل ، ولكننى لا أرى المشكلة » وعلى هذا فنحن لن نشعر بتعاسة بالغة إذا أمكننا رؤية المشكلة . فحتى إذا لم نستطع أن ندرك الحل إدراكا كاملا فإننا على أية حال نرى المشكلة . على أننا إذا اتبعنا طريق الفيلسوف ستظل مؤمنين بجهودنا الإنسانية .

جان فال

يناير سنة ١٩٤٨



١ - ضرورة مراجعة تصورات الميتافزيقا

ربما تطلب تقدير التغيرات التى ينبغى أن تحدث فى تصورات الميتافزيقا إلقاء نظرة سريعة على تاريخها ، وملاحظة ما طرأ من تغيرات مختلفة على بعضها فى مختلف العصور ، بينما ظل البعض الآخر دون تغير نسبي . وستحثنا حقيقة حدوث نوع من الثورة فى بعض هذه الأفكار من العصور القديمة إلى الوقت الحالى إلى الاعتقاد بإمكان حدوث ثورة مشابهة الآن . ومن ناحية أخرى ، علينا أن نتشكك فى صحة تلك التصورات التى انحدرت إلينا دون تغير . فلعله كان من الواجب حدوث تغير فيها . ومن ثم فإننا سنقوم ببحث كل من حقيقة التغير وحقيقة الثبات بوصفهما علامتين دالتين على ضرورة حدوث ثورة فى أفكارنا .

* * *

لم يفرق الفلاسفة السابقون لسقراط ، عندما حاولوا تحديد جوهر الأشياء ، تفرقة واضحة بين المادى والروحى . ومن المؤكد أن اللغة التى استعملوها كانت مليئة بالمصطلحات التى تشير إلى المادة . فطاليس مثلا قد ساوى بين جوهر الأشياء والماء ، كما ساوى أنكسيمانس بينه وبين الهواء . وكان الفيثاغوريون

أساساً هم الذين ساعدوا على إلقاء ضوء على مشكلة الجوهر . فجوهر الأشياء في نظرهم ليس ماء أو هواء ، بل هو العدد ، أي شيء يبدو لنا مجرداً للغاية . فلقد درسوا الفلك وعلم السمعيات والرياضة ، وصادفوا العدد في كل هذه الأشياء . ومن ثم قالوا إن الأشياء تحاكي الأعداد ، بل لقد قالوا إنها أعداد .

وسار سقراط وأفلاطون على نهج الفيثاغوريين ، وإن كانا قد حوّرا تعاليمهما . فقد استعاضا عن تصور المحاكاة تصور المشاركة ، واستعاضا عن تصور العدد تصور المثل . وبينما جعل الفيثاغوريون تأملاتهم تستند على أساس رياضي ، كانت نقطة البدء عند سقراط هي المسائل الأخلاقية : ما هي الشروط التي تجعلني أقرر أن الفعل خير أو شر ؟ . فمن الواجب وجود بعض قواعد أخلاقية مستقلة عن الفرد رغم كل ما قاله السفسطائيون . ومن ثم تكون الرياضة والأخلاق أصلين من بين أصول نظرية المثل . وهناك أصل ثالث يمكن الاهتداء إليه عند تأمل العمل الفني . فقد كان اليونانيون من الشعوب المولعة بالفن ، فما الذي يحدث عندما يصنع الفنان تمثالا ، أو عندما يصنع الصانع منضدة ؟ . إنه يكتشف في نفسه مثالا للمنضدة ، أو المثال الذي سيعبر عنه في التمثال ، فيقوم بتشكيل المادة وفقاً لهذا المثال . فالـ (demiurge) عند أفلاطون — والكلمة تعني الصانع — يتأمل المثل لكي ينظم العالم .

فأي شيء من بين هذه الأصول الثلاثة لنظرية المثل (الرياضة والأخلاق والفن) أكثرها أهمية ، ربما قال الفيثاغوريون إنها الرياضة ، وربما قال بعض المدرسيين ، بل الأخلاق . ونحن قد ننحاز إلى جانب

الفن [1] . على أن هذا لا يهم . فإن القول بأن أى فعل إنسانى من هذه الأفعال الثلاثة — وكلها تتميز بروعتها — أصل نظرية المثل يعد نوعاً من المجاز للتعبير عن بناء العالم ، بعد رجوع إلى هذه الأفعال . ولكن قد يصح التساؤل هل يجوز للانسان أن يعتمد على هذه الأفعال — رغم روعتها — فى تفسير الطبيعة . فيجب ألا نتناسى أن الإنسان هو الذى وضع قواعد الخير والشر ، وهو الذى اخترع الرياضة ، وهو أصل كل عمل فنى .

ولنلاحظ كذلك أننا ، حتى إذا سلمنا بأن الأشياء قد تم صنعها وفقاً للطريقة التى وصفها أفلاطون وأرسطو ، من الواجب أن نسلم بوجود عنصرين على الأقل قد تم صنعهما على نحو آخر . هذان العنصران هما الكائن الذى شكل الأشياء (الله) ، ومادة الأشياء .

والكلمة التى لجأ إليها أفلاطون وأرسطو عند وصف ماهية الأشياء هى εἶδος ، وتترجم عادة بكلمة «مثال» عندما تصادف عند أفلاطون وتترجم إلى صورة عندما تصادف عند أرسطو ، على أن هذه الكلمة وكذلك كلمة ἰδέα — التى استعملها أفلاطون أيضاً — تعنى مظهراً أو شيئاً مرئياً . هذا يبين كيف تحكمت حاسة الرؤية فى التأملات الفلسفية . وهذه نقطة قد

---

(١) يلاحظ - وهذا أمر يسترعى الانتباه — أن من بين الأطوار التى مر بها مذهب أفلاطون ، طورا ، خص فيه أفلاطون الأعداد بمكانة كبيرة ، وبذلك أصبح شيئاً فشيئاً كأنه من أتباع فيثاغورس . كما يلاحظ أن أفلاطون فى أحد أطوار فلسفته الأخيرة قد أنكر وجود مثل للأشياء المصنوعة ، وبذلك ألغى - أو أخفى - أصلا أساسيا من أصول فلسفته .

أ كدها وايتهد عندما جعل الـ Causal efficacy (الفاعلية العلية) *
مقابلة للرؤية المباشرة . ففى رأيه أن فلاسفة كثيرين — خصوصاً هيوم —
لم يتمكنوا من رؤية العالم إلا فى صورة نظرات منفصلة متعاقبة ، لأنهم قد
اقتصروا على الاعتماد على حاسة الرؤية . فلم يدرك هيوم أننى عندما أرفع ذراعى
فإن ما يحدث هو شىء لا تستطيع الرؤية المباشرة إدراكه ، وإن كان رغم
ذلك حقيقياً ، يمكن الشعور به . ويمكن أن يصادف عند بركلى ومين دى
بيران وبرجسون ملامح هامة من نفس النقد الذى ذكره وايتهد .

ولم يعتمد أرسطو أعظم أتباع أفلاطون، وأعظم معارضيه معاً ، فى نقطة
بدئه على الأخلاق أو الرياضة ، ولكنه اعتمد على الفن ، كما فعل أفلاطون .
وكان التمثال من بين الأمثلة التى استشهد بها . ولكنه إلى جانب ذلك قد
أضاف براهين بيولوجية ، كما رجع إلى ملاحظات تتبع النمو . فالإنسان فى رأيه
قد صدر عن الإنسان . ولم تعد المثل هى الأصل ، بل أصبح الإنسان الفرد هو
الذى أحدث الإنسان الفرد. وعرفنا المنطق(أو النحو بالأحرى) فضلاعن ذلك
وفقاً لما ذكره أرسطو أن فى القضية موضوعا وصفة على الدوام . وعندما قال

* هذا المصطلح سيتكرر كثيرا فى هذا الكتاب . وقد شرحه وايتهد فى جملة مناسبات أخرى فى الكتاب خصوصا عند كلامه عن العلية . فذكر أن العلية الفاعلية تمثل إدراكنا لأنفسنا فى أفعالنا الإرادية ، وتعبر عن شعورنا بتوافق الأشياء بعضها مع بعض . وفى كتاب وايتهد الشهير Process & Reality (ص ١٢٣) فسر السبب الذى جعلنا ندرك ازدواجا فى الطبيعة ونفرق بين الواقع فى صورته المدركة الحسية والواقع فى صورته الفاعلية العلية فيبدو لنا الواقع من ناحية فى صورة علية (أو صورة كيفيات أولية كالإلكترونات والذرات والمادة والأثير ... إلخ) ويبدو من ناحية أخرى كمعلول (أى فى صورة كيفيات ثانوية كالألوان والأنغام) . وينتج عن هذا الانقسام غير الحقيقى الاعتقاد فى وجود واقع ظاهر فى الخارج ، وآخر غير ظاهر فى الباطن (أو العقل) .

أرسطو ذلك أمكنه أن يكشف لنا بحق أحد الأصول البعيدة لتصور الجوهر. والواقع أن أرسطو ولايبنتز، وهما الفيلسوفان اللذان أكدا بقوة تصور الجوهر، قد ربطا بين هذه الفكرة ونظريتيهما الخاصة بالمنطق.

والصفة عند أفلاطون هى الجوهر. أما عند أرسطو، فإن الموضوع بالأحرى هو الجوهر، وإن كان مرتبطاً بصفة ما. وكما أدرك أفلاطون نفسه، لم تكن نظريته فى المثل — كما قدمها فى كتاباته حتى الجمهورية — مرضية تماماً، ولذا كان مضطراً: إما إلى العودة إلى الفيثاغورية، وإما إلى تحوير نظريته برمتها. وليس من شك فى أنه قد حاول الأمرين معاً. أما أرسطو، فقد استطاع عرض مشكلة الجوهر فى وضوح مثير للإعجاب. ولكنه عجز عن حل هذه المشكلة. فهو لو قال إن الصورة هى الجوهر لكان معنى ذلك تورطه ثانية فى الحل الأفلاطونى. ومن جهة أخرى، فإنه منطقياً لا يستطيع القول بأن الجوهر هو المادة. ولو أنه قال إن الجوهر عبارة عن وحدة المادة والصورة، فإن هذا الحل — وهو الحل الذى يبدو أنه كان يفضله — سيظل مبهما، أو لن يكون أكثر من تحصيل حاصل، مثل قول «سقراط هو سقراط» لأن سقراط وحدة مادة وصورة.

وكلمة εἶδος نفسها التى استعملها أفلاطون وأرسطو، قد استعملها أيضاً ديموقريطس أحد معارضى اتجاههما الفلسفى. فلقد أسمى ديموقريطس الذرة εἶδος، وتعنى مظهراً، أو شيئاً يرى، وأثارت الخصائص التى نسبها إلى الذرة، أو بمعنى أصح (بعض الحقائق التى نفى نسبتها إلى الذرة) عدة مشكلات لم يستطع حلها، مثلما حدث فى حالة المشكلات التى واجهت أفلاطون وأرسطو.

وهكذا نكون قد استعرضنا بالبحث بعض ملامح من التأملات الفلسفية التى ظلت دون تغير حتى وقتنا الحالى ، كالأهمية التى تنسب للرياضة والأخلاق والفن ، وتحكم حاسة الرؤية ، وتأثير النحو ، وبعض تصورات الوراثة البيولوجية . وعندما وضع الإنسان فكرة الجوهر ، فإنه قد كشف عن نفسه . ولكن كل هذا ينبغى ألا يحول دون تساؤل الإنسان هل يحق له استنباط ماهية العالم ، بعد الرجوع إلى الأخلاق والفن والنحو والرياضة (وهى أشياء قد صنعها الإنسان بنفسه) ، وبعد الرجوع إلى خصائص حاسة الرؤية ، وإلى تصور بيولوجى ، قد يصح اعتباره ناقصاً .

* * *

ولنحاول الآن الكشف عما حدث من تغير واختلاف أساسى بين العصر القديم والعصور الحديثة . وربما يساعدنا هذا البحث على تصور فكرة الثورة المتوقع حدوثها ، والتى ستفرق بين الفكر الحديث والفكر مستقبلا .

فعند القدامى لم يكن للزمان أية أهمية . إذ بدت الأحكام الأخلاقية والجمالية والرياضية فى نظرهم فوق كل زمان . والفعل يعد خيراً بسبب مشاركته فى الخير . ويعد الشخص جميلا ، لأنه يشارك فى الجمال . أما الحقيق فهو الجميل والخير . ومن ثم لم يكن للزمان فى ذاته إلا أهمية سالبة — كما يمكن القول . فهو فى ذاته تدهور وانحطاط . ولذا على المرء ألا يبحث عن الحقيقة إلا فى الماضى ، أو فى الماضى الأزلى ، أو دون نظر إلى الزمان . وأى تقدم فى الزمان ، الذى نظر إليه على أنه تدهور ، يعرضه فوق كل هذا إلى تدهور أشد . وعلى الرغم من إمكان استشهادنا ببعض أبيات من شعر أسكيلوس أو

ليوقريطس فى الثناء على التقدم ، وبخاصـة التقدم غير المحدد فى المستقبل ، فإن فـكرة التقدم لم تـكن من الأفـكار التى سادت الفـكر فى العصر القديم .

وما قيل عن نظرية المثل يساعدنا كذلك على فهم كيف كانت الصلة بين المتناهى واللا متناهى عند الفلاسفة القدامى . فقد كان اليونانيون مولعين برؤية الشمس وهى تنعـكس على الأشياء ، وهى تحدد بأشعتها معالم معابدهم . فالمتناهى عندهم كان أسمى مكانة من اللا متناهى [1] .

ناحية ثالثة يتميز بها الفـكر الحديث على الفـكر القديم ، وهى الأهمية التى تنسب للشر . فعند سقراط كان الشر سلباً محضـاً ، يرجع إلى الجهل . ولا أحد يصدر عنه الشر باختياره . أما فى الفـكر العبرانى والمسيحى ، فللشر حقيقة موجبة .

وإلى جانب هذا ، بينما جعل أفلاطون ، فى محاورة فيدون ، النفس تشارك فى المثل وتحاول الاستغراق فيها ، كما جعل فى محاورة تيماوس روح (الصانع) تتأمل المثل ؛ فإننا نرى فى الفلسفة الحديثة — كما لاحظ برجسون — ميلا إلى جعل النفس فوق المثل . ففى الفلسفة القديمة ، كانت النفس تتأمل المثل ، أما الفلسفة الحديثة فإنها تنزع إلى تصور النفس — بمعنى ما — مصدراً للمثل .

كل هـذه التغيرات متصلة بحادثة تاريخية عظمى هى ظهور المسيحية . فالمسيحية هى التى زادت من أهمية الزمان ، وقدمت للإنسان زماناً متجهاً —

---

(١) ثمة بعض استثناءات بالطبع لهذه الفكرة نصادفها على سبيل المثال عند أنكسيماندر ومليسوس . على أنه يكفى أن نذكر الفظاظة التى اتسم بها حديث أرسطو عن اللامتناهى . وأفلوطين استثناء عظيم آخر ، ولـكن أفلوطين يمثل الفلسفة اليونانية متأثرة بالشرق ، ويصح اعتباره من ناحية أول الفلاسفة المحدثين .

كما يمكن القول — إلى منتصفه ، أى إلى تلك اللحظة التى أصبح فيها اللا متناهى متناهياً ، عندما تجسد الله وسط الناس . وأصبحت أهمية الأشياء جميعاً مستمدة من صلتها بهذه اللحظة . وإذا استثنينا إحدى فقرات محاورة بارمنيدس التى تحدث فيها أفلاطون عن اللحظة ، واستثنينا بعض أبيات من أشعار بيندار والشعراء التراجيديين ، يصح القول فى الواقع بأن أول مفكر أدرك وجود مشكلة خاصة بالزمان هو القديس أغسطين . ويمكننا القول بأن الفكر الحديث قد أظهر منذ عهد القديس أغسطين إلى باسكال وكيركجورد ، ميلا متواصلا إلى العناية بالزمان .

وثمة حادثة عظيمة ثانية ، ينبغى مراعاتها ، وهى تقدم العلم . فالعلم الحديث يدرس الحركة دراسة أدق وأكثر تفصيلا من العلم عند القدامى . والفضل فى ذلك يرجع بصفة خاصة إلى التفاضل والتكامل . ولايبنتز هو الفيلسوف الذى تأثر مذهبه بوجه خاص بتقدم هذا المنهج . وازدادت فى القرون التالية أهمية مشكلة الحركة ، التى أكدها لايبنتز بالفعل ، كما أكدها قبله هوبز .

وهكذا اتجه الميل إلى إحلال فكرة التقدم ، وإحلال التصور المسيحى للتجسد ، وما فيه من تسام بالروح ، محل النظرة القديمة التى لا تعترف بالزمان . ومن ناحية أخرى ، بينما كان الكيف عند الفلاسفة القدامى شيئاً محدداً ، وكان الكم شيئاً لا محددا يتجه دواما — كما قال أفلاطون — نحو الأكبر والأقل ، تغير الحال عند المفكرين المحدثين ، فأصبح الكم شيئاً محدداً يستطيع العلم دراسته ، أما الكيف فقد أصبح شيئاً لا محدداً .

ونحن إذا أردنا تأمل العالم فى شموله ، كما تصوره أغلب المفكرين فى

العصر الحديث ، فإننا سنرى الله — الذى يطلقون عليه اللامتناهى — فى القمة ، ثم يجىء بعده الأشياء الكمية والأفكار الواضحة المتمايزة بخصائصها المتناهية ، ثم تأتى بعد ذلك فى نهاية المطاف الكيفيات فى صورتها اللامحددة . فكيفيات المادة ، أو الكيفيات الثانوية فى أقل تقدير ، قد أصبحت لامحددة ، وأصبح الكم الآن مساويا للمتناهى . أما فكرة اللامتناهى فقد أصبحت مقصورة من جهة على الله ، الذى يمكن وصفه باللامتناهى الخيِّر ، ومن جهة أخرى ، على اللامتناهى المرذول ، أو بالأحرى الكيفيات فى صورتها اللامحددة .

وخلال العصور الوسطى ، حدثت محاولتان للجمع بين الفلسفة القديمة والفكر المسيحى . استندت المحاولة الأولى على أفلاطون ، واستندت المحاولة الثانية على أرسطو . والمحاولة الأخيرة ، وكانت سائدة فى أواخر العصور الوسطى ، لم يُقدر لها النجاح طويلا ، إذ واجهت أتباع توماس الأكوينى نفس الصعوبات التى واجهت الفلسفة الأصلية لأرسطو .

وفى القرن السابع عشر ، حاول ديكات ربط تصورات معينة لأفلاطون بالعلم . فرجع مثلا إلى تصور أفلاطون للمثل ، وإن كان قد تصورها فى صورة أكثر اتساما بالطابع الذاتى . كما رجع أيضاً إلى نظرية الطبائع البسيطة المتضمنة فى نظرتى أفلاطون وأرسطو . وعند ما أراد ديكارت برهنة وجود الله بالرجوع إلى فكرة اللامتناهى ، أعاد عرض الاتجاه العقلانى الذى كان متضمناً فى فلسفتيهما فى صورة واضحة . واعتقد ديكارت فى وجود تدرج (هيرارشية) فى الكائنات تبدأ من الكائن اللامتناهى الكامل (الله) وتنتهى بنا نحن الكائنات المتناهية غير الكاملة .

وساعدت فلسفة ديكارت على القضاء على بعض تصورات غامضة فى

الفلسفتين الأرسطية والتوماوية بسبب ما فيهما من خلط بين الروحى والمادى .
وبفضل نجاح ديكارت فى فصل الجانبين الروحى والمادى ، أمكن إنشاء العلم اعتماداً على تصور المكان والحركة وحدهما . وفى الوقت نفسه ، قدمت فلسفة ديكارت بعض مسلمات اقتضتها حالة العلم فى عصره . إذ تصور المكان مثلا مكوناً من نقط منفصلة ، كما تصور الزمان مكوناً من لحظات منفصلة . ونحن نعرف الآن ، من فلسفة وايتهد بوجه خاص، أن العلم لم يعد يتضمن على الإطلاق مثل هذا التصور عن المكان والزمان ، وأنه قد أصبح يتضمن بحق تصورا آخر ، اختفى فيه كل انفصال بين اللحظات والنقاط على النحو الذى افترضه ديكارت .
وأكثر من هذا ، فلا يمكن فصل المكان والزمان أحدهما عن الآخر . فهناك أحداث فقط متضمنة بعضها فى بعض ، وتشع كل منها فى الأخرى .

والواقع أن تاريخ الديكارتية ذاته ، قد أثبت عدم كفاية النظرية ألبتة .
فإن ديكارت لم يستطع تفسير وحدة الفكر والمادة فى سهولة بعد أن فصلهما فصلا تاماً . واضطر هو أولا ، ثم بعد ذلك أتباعه إلى اللجوء إلى سبل عسيرة لتحقيق ذلك . ولنكتف الآن بالقول بأن ديكارت كانت لديه من ناحية معان وكيفيات قد انبعثت فى زعمه من الفكر ، وكان عنده من ناحية أخرى الحركة . أما الصلة بينهما فمن غير الميسور الكشف عنها .

وكما أدى إخفاق الفكر فى القرون الوسطى إلى ظهور فلسفة ديكارت ، يمكننا القول أيضاً بأن إخفاق فلسفة ديكارت وأتباعه (بل ونقاده) عندما جعلوا أنفسهم فى نفس المستوى الفكرى هو الذى أدى إلى ظهور فلسفة كانط . على أننا نصادف كذلك مرة أخرى فى فلسفة كانط بعض مسلمات غير

مؤكده . فكانط مثلا يُسلم تسليما مطلقاً لا ينازع فيه بالفكرة القائلة باستحالة وجود ظاهرات ، ما لم توجد أشياء تظهر ، وأن هذه الأشياء (يقصد النومنا) مختلفة عن الظاهرات . كما أنه يقبل أيضاً التفرقة الأرسطية بين الصورة والمادة ، وإن كان قد طبقها على نحو مختلف . إذ اعتبر مادة الإحساس شيئاً غير معروف ، أما الصور فإنها تسمح للعقل بمعرفتها ، باعتبارها قد اتخذت قوامها من فاعلية العقل . وحاول خلفاء كانط التخلص من التفرقة بين الظاهرات والأشياء التى تظهر ، ولكنهم حافظوا على التفرقة بين الصورة والمادة .

والرجوع إلى فلسفات فلاسفة مثل كاسيرر وبرونشفيج يُبين كيف أمكن تحوير الفكرة الكانطية الآن . فقد أكَّد هؤلاء الفلاسفة قدرة العقل على التقنين ، ولم ينتبهوا إلا قليلا للمادة التى يقوم العقل بتشكيلها . كما يمكن الرجوع أيضاً إلى أولئك الآخرين الذين أكدوا عنصر الجشطلت (الصيغ) فى الأشياء ذاتها .

تابعنا حتى الآن تاريخ النظريات العقلانية ، ولكن هناك أيضاً مذاهب تجريبية ، قد يصح اعتبار لوك وهيوم ممثلين لها . وإن كان يمكن التساؤل — على نحو ما فعل وليم جيمس — عن مدى حظ مذهبيهما من التجريبية . فهما لم يكتشفا فى التجربة سوى الأطراف التى بدت منفصلة بعضها عن بعض فى نظرهما ، ولكنهما لم ينتبها انتباها كافياً إلى العلاقات بين الأطراف ، أو إلى كيف تتم النقلة من طرف إلى آخر . أما العقلانيون المناهضون لهم فكانوا أفضل حالا بسبب تأكيدهم — فى دقة — هذه العلاقات .

والآن قد أصبحنا فى موقف بين لنا فيه تقدم العلم ، من ناحية ، عدم

كفاية النظرات إلى المكان والزمان والعلة . كما أدى تقدم سيكلوجية الجشطلت والتحليل النفسى (بفكرته الخاصة بـ over determination)[1] إلى إدراكنا ضرورة الاهتداء إلى سبل جديدة للفكر . فلقد اختفت المبادئ الكلاسيكية وتشتت الإطارات المحيطة بالأشياء . وفى الحق لم يعد هناك أية إطارات ، إذ إن الأشياء ذاتها التى كانت متضمنة فى هذه الإطارات قد اختفت هى ذاتها . وهكذا أصبح ما يواجهنا هو ظواهر معقدة ، لم تذكر لنا الفلسفات الكلاسيكية شيئاً عنها . وكأنها تخص عالما لا يتبع أحداً ، فهو عالم ربما لم يتحدث أحد عنه .

وربما ساعدنا بعض شعراء ومصورين معينين على كشف هذه المجالات الجديدة للفكر . ففى قصائد كلوديل وفاليرى يمكننا أن نهتدى إلى أمثلة ترشدنا إلى كيفية الإحاطة بأكثر الأشياء كثافة وتركزا فى الواقع . وترشدنا من ناحية أخرى إلى كيفية إدراك أكثر العلاقات خفاء ، التى يتألف منها الواقع [2] . ولعلنا نستطيع الاهتداء عند رلكه أيضا إلى بعض خواطر عن صلتنا بالعالم . ولقد عرّفنا شاعر مثل شيللى كيف يتم الجمع بين الثبات والتغير . فنحن نحرص على الاعتقاد فى وجودهما معا — تبعا لفقرات معينة عند أفلاطون — كالأطفال الذين يشتهون أشياء متنافرة . ويصح القول بأن مصورين مثل سيزان كانوا أساتذة لنا فى هذه الناحية .

على أن الفلاسفة أيضاً قادرون على تعريفنا بعض أشياء فى هذا الصدد .

---

(١) المقصود بذلك إمكان تفسير أية واقعة بالرجوع إلى سلسلة من العلل ، وإن أمكن رغم ذلك تفسيرها بوساطة سلسلة أخرى مكملة .

(٢) ربما تعذر الاهتداء إلى شىء مماثل فى الشعر الإنجليزى أو الأمريكى . على أننا نستطيع ذكر اسم ويتمان من جهة ، كما نستطيع من جهة أخرى ذكر بعض إشارات جاءت فى كتابة إدجار ألان بو ، أو شعر إميلى ديكنسون .

وقد سبق أن أشرنا إلى سيكلوجية الجشطات التى أثبتت وجود أشكال وتكوينات فى الأشياء ذاتها ، كما أشرنا إلى التحليل النفسى . وفى الفلسفة ذاتها ، ربما استطاع برونشفيج وباشلار والفنومنولوجيون تعريفنا بملامح من هذا الواقع الشارد . وعلينا أن ننوه بوجه خاص بهوسيرل وهايدجر . فهما عندما وضعا الفكر الإنسانى فى العالم الذى ينتسب إليه (إن صح مثل هذا القول) ، وعندما قاما بتعريفنا ضرورة التراجع إلى الحالة التى تسبق التفرقة بين الذات والموضوع ، والوصول إلى اللحظة السابقة للحكم — وهو اتجاه يمكن إدراك آثار منه عند برجسون وجيمس — ربما ساهما مساهمة هامة فيما يصح وصفه بفلسفة المستقبل .

وأكد هوسيرل ما أسماه بقصدية الفكر ، وأن الفكر يتجه دائما إلى الأشياء المختلفة عن ذاته . وقال بركلى بعدم وجود معرفة خلاف معرفة الأفكار . ولكن يمكننا أن نقول على الأصح بعدم وجود أية معرفة إلا معرفة الأشياء لا الأفكار . إذ إن الكوجيتو يشير دائما إلى أشياء . ورأى مالبرانش استحالة انتزاع معنى الكوجيتومن Cogitatum . واتجه كانط إلى ما هو أبعد قليلا فى نفس الاتجاه .

وربما تشككنا أيضا فى النظرية الديكارتية الخاصة بالأفكار المتمثلة . ولقد أشار جيمس إلى أن الأفكار هى الأشياء ذاتها ولكن فى سياق جديد . وكما نقول إن الأشياء كائنة ، بوسعنا أن نقول أيضاً إن الأفكار كائنة . وبهذا المعنى تكون « المتمثلات » كائنة ولكنها لا تمثل شيئا .

وسوف نرى أن نقد العلية كان له بعض الأثر على نظرية المعرفة ، كما بين

ديوى وبرايس ، كما كان له أثر كذلك على حل مشكلة الوحدة بين النفس والجسم .

واعتقد ديكارت أن الواقع المادى هو مجرد مكان لامتناه أولا محدد . ومن ثم فإنه عمد إلى استبعاد الأشياء الجزئية . ويبين هوسيرل أن علينا تقبل الأشياء عند تجربتها تبعا لقيمتها الاسمية (على حد تعبير وليم جيمس) . فنحن فى الإدراك الحسى نرى الأشياء فى صورة أجسام ، ونرى الشىء عبارة عن صور متلاحقة من مناظره المختلفة . على أننا ربما استطعنا الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك فيما يتعلق بهذه النقطة الأخيرة ، ونبين أن هناك شيئا آخر خلاف هذه الصور المتلاحقة . ففى الأشياء نوع من اللب ، ويلزم دراسته أيضا ، وإن استحال تحليله . إن عالمنا لم يعد عالم مكان بحت ، كما أنه لم يعد عالم ظواهر فحسب . إنه لم يعد عالم ديكارت أو هيوم أو كانط . إنما هو عالم فيه الأشياء تظهر فى شمولها الجزئى ، أو فى إبهامها .

وهكذا نجد أنفسنا أمام عالم ما قبْل العلاقات ، كما أسماه برادلى أوفى عالم ما قبل الوصف Pre Predicative element على حد تعبير هوسيرل .

وهذا العالم معطى للإنسان بوصفه كائناً موجوداً . وهنا نصادف فكرة الوجود كما أكدها كيركجورد . فثمة صلة طبيعية بين الوجود وما يعلو عليه . وانتقلت فكرة الوجود هذه من كيركجورد إلى الفلاسفة الآخرين الذين ألغوا فكرة الله (وكانت لها أهمية عظمى فى فلسفة كيركجورد) ، وإن كانوا قد احتفظوا رغم هذا بفكرة العلو . ولكنهم قصدوا بها العلاقة بين الإنسان الموجود والعالم ، هذه الأفكار التى تقدمت بوساطة أولئك الذين يدعون

بفلاسفة الموجود ، يُمكن مصادفتها أيضاً فى فلسفة وايتهد ، الذى بيّن أن الأمل والخوف من بين شرائط معرفتنا .

وليس هناك ما يدعو إلى انتزاع المعرفة من علاقات الإنسان الأولية الأخرى بالعالم . ولقد أكدت البراجماتية قيمة المعرفة فى الناحية العملية . وعندما أشاد هايدجر بالأدوات والأشياء وتكوينها والأشياء المصنوعة لأداء أية عملية من العمليات ، فإنه قد أعبر عن تصور البراجماتيين على نحو أكثر اتساماً بالطابع الميتافيزيقى . وعندما بيّن برجسون أن الأفكار العامة قد نبعت من الناحية العملية فإنه قد وجّه انتباهنا إلى نفس الحقيقة . فالأشياء ليست حاضرة من أجل الرؤية المباشرة — على حد قول وايتهد مرة أخرى . إنها أدوات تلزمنا للحياة العملية ، أو هى عوائق تعترض أفعالنا . وربما أمكننا القول بأنها نوع من المعترضات .

وعلى الرغم من كل هذا ، فإن ما قلناه لا يسيء إطلاقاً إلى قيمة العلم . وهنا يصح عرض فكرة مراتب الواقع . فالإنسان يقف فى موقف معين فى العالم ، ومن هذا الموقف يرى الأشياء كما يراها . غير أنه لكى يفُسر الظواهر يتمتع بقدرة تساعده على وضع نفسه فى مستوى من الوجود مختلف عن المستوى الذى يرى فيه الأشياء عادة . وبفضل هذه العملية يتسنى له اكتمال الفهم ، وإن كان فى الوقت نفسه يتعرض بتأثير هذه الحقيقة إلى خطر نسيان موقفه الحقيقى . ونقطة بدء العلم دائماً هى الإدراك الساذج ، حتى وإن بدت تصورات الإدراك العام معرضة للقضاء عليها بوساطة العلم . ومن وجهة نظر العلم — فضلا عن ذلك — تتكشف جوانب من الواقع ، حتى وإن بدت غير حقيقية فى

نظر الإنسان الذى لا يعرف غير هذا الإدراك ، إلا أنه رغم ذلك حقيقى عند الـكائن الذى يتحول إليه الإنسان بفضل العلم .

وكنتيجة لملاحظات بعض فلاسفة محـدثين معينين ، إننا فى الطريق المؤدى إلى « المباشرة » . والمباشرة لا يمكن أن تـكون معطاة فى البـدء ، بل يجب أن يتم البحث عنها والاهتداء إليها فى النهاية ، إن كان تحقيق ذلك أمراً ميسوراً . ورغم نقد هيجل «للمباشرة» ستظل الرؤية المباشرة غاية كل فيلسوف. فلقد اعتمد نقد هيجل على تحليل اللغة . ووفقاً لرأيه (الآن) (والهنا) بوصفهما دائمى التغير ، هما من الأفـكار المجردة فحسب . ولـكنه لم يراع حقيقة إشارة الجملة التى تحتوى على كلمتى « الآن وهنا » إلى واقع ماوراءهما. وكما قلنا إن هذا الفـكر يتجه دائماً إلى الأشياء . إن نقد هيجل قد قضى على « الآن وهنا » كما يبدوان للفـكر ، ولـكنه لم يقض على « الآن وهنا » كما نشعر بهما ، واللذين لا تستطيع اللغة وصفهما إلا وصفاً ناقصاً . ومن نقص اللغة لا نستطيع أن نستخلص أى شىء عما يسمى نقائص الحقيقة .

وربما صح اعتبار فلسفة هيجل ذروة اكتمال الفلسفة الـكلاسيكية ، كما أنها تمثل على نحو ما انحلالها . فلقد أكد هيجل قيمة التأمل اللا مباشر الذى يعد أساس كل تفـكير عقلانى . وبعده قام فلاسفة مثل كيركجورد وجيمس وبرجسون بتأكيد قيمة المباشرة وطالبوا العقل الإنسانى بالقيام بنوع من النـكوص تجاه هذه الجنة المفقودة .

استناداً على هذه النظرة ، سنحاول انتقاد لغتنا ، التى هى دائماً ترجمة إلى لغة لا مباشرة لما كان فى البداية معطى ومدركاً . وبوجه خاص ينبغى أن

نتشكك فى حروف الجر . ولقد قال بركلى فى كلامه عن الأفكار ، إنه من واجبنا استبعاد حرف الجر « of » وبوسعنا أن نقول الشىء نفسه عن حروف جر مثل «with» ، و « in » (فى) .

ومن ثم . فإننا عندما نقول كما قال بعض الفلاسفة المحدثين إن الإنسان كائن من الناحية الوجودية فى العالم ، فإن علينا أن ندرك أن هذه الكلمات غير وافية . إذ ليس هناك أى عالم (وإن كان هناك شعور بالعالم) وليس هناك ما يعنى (فى) ، أو يعنى « يكون » .

إن عدم كفاية أفكارنا بالنسبة للواقع الذى ترمى هذه الأفكار إلى تمثيله هو سبب ظهور الديالكتيك (الجدل) الذى يدفعنا دائماً إلى الانتقال من فكرة إلى فكرة مناقضة لها . كأن نكتشف مثلاً وراء أى اتصال وجود انفصالات ، أو نكتشف اتصالات وراء هذه الانفصالات وهكذا دواليك . هذا يعنى أن الواقع يتمتع بخصوبة لا تستنفد ولا يعبر عنها تعبيراً كاملا .

هذا الجدل قد يفسر النقائض الكبرى التى ينقسم إليها الفكر الإنسانى ، والتى يجنح إلى الانحياز إلى أطرافها المتنازعة ، كالتوتر القائم بين ماأسماه شلدون بالذاتية الكبرى والموضوعية الكبرى على سبيل المثال .

كل هذه النقائض والتوترات ، بالإضافة إلى محاولات تحقيق وحدة فكرية حية هى التى دعت إلى تمرد كثير من الفلاسفة فى العصر الحديث — وبخاصة بعد نيتشه — على الفلسفات الكلاسيكية الكبرى . فنحن نصادف نقداً موجها إلى أفلاطون،من نيتشه وجيمس وبرجسون وكيركجورد وهايدجر، ونقداً موجهاً إلى ديكارت من كيركجورد وهايدجر وياسبرز ووايتهد ،ونقداً

لاسبينوزا من جيمس . ويدعو كثيرون من هؤلاء الفلاسفة إلى العودة إلى السفسطائيين، بل والعودة اعتماداً على مبرر أفضل إلى الفلسفة السابقة لسقراط.

ومن ناحية أخرى ، لقد فسر كل عصر فى التاريخ الإنسانى عظماء الفلاسفة تفسيراً يناسبه . وثمة احتمال فى كون تفسيرنا لأفلاطون مثلاً أقرب إلى الصحة من تفسيرات السابقين لنا . فاليوم قد أصبحنا نعتقد أن نظرية المثل ، كما عبر عنها أفلاطون فى محاورة فيدون ومحاورة الجمهورية لاتعبر تعبيراً وافياً عن فلسفة أفلاطون . فهو فى محاورة « السفسطائى » قد بين أن هناك حركة فى عالم المثل . وفى محاورة فيلابوس نلاحظ أنه قد اعترف بوجـــود نوع من الثبات والماهيات فى العالم الحسى الذى تم تصوره فى البداية كعالم صيرورة .وهكذا يكون أفلاطون قد جنح إلى الجمع بين أشياء فرق بينها فى البداية.وعندما عرف أفلاطون فى محاورة السفسطائى « الواقع » على أنه « قوة » ، فإنه قـد لمح بما يعنيه « بالواقعى » ، حتى وإن افتقرت نظريته التى ذكرها فى هـذا الصدد إلى الرسوخ. وبوسعنا ذكر الملاحظات نفسها على وجه التقريب عن ديكارت، إذ كانت نظريته الخاصة بوحـدة النفس والجسم أكثر اتساعاً فى الواقع من التفسيرات العادية التى نساق إلى اعتقادها .

وعلى هذا النحو ربما أمكن أن نختم بحثنا بنفس الملاحظة التى جاء ذكرها فى البداية ، وهى القول بعدم حدوث تقدم فى الفلسفة . فالماضى يبدو أكثر عمقاً كلما اتجهنا صوب المستقبل . على أننا من جهة أخرى نستطيع القول بحدوث تقدم ، لأن تعميق الماضى هـذا قـد اعتمد على نظرة إلى العالم أكثر اتساعاً ، وعلى اتصال به أكثر اعتماداً على الواقع .

* * *

ربما أمكننا الاهتداء إلى نفس النتيجة لو أننا بدأنا بتأمل معنى كلمة « فلسفة » . هذه الكلمة تعنى — كما يقرر الجميع — حب الحكمة . ولو أننا تأملنا ما تعنيه هاتان الكلمتان « حب » و « حكمة » بحق ، ولو تابعنا تأملاتنا بعيداً إلى حد كاف ، لانتهى بنا الأمر إلى نهاية بعيدة حقاً ، أى إلى نهاية العالم ، وربما إلى ماهو أبعد من ذلك . إذ إننا نستطيع أن ندرك من معنى كلمة فلسفة ذاتها ، أن الشعور بالحب قد لا يتجه إلى أشخاص فحسب . فهو قد يتجه إلى الأشياء كذلك ، كالقول مثلا يحب الحكمة . على أنه من الصحيح أن عظماء الشعراء قد رأوا الحكمة فى صورة أشخاص . فلقد نشب خلاف كبير حول ما يعنيه دانتى ببياتريس . وقيل أحيانا إنه قصد بها اللاهوت .

ولعلنا نصادف عند أفلاطون أشياء متصلة برباط وثيق بتعريف الحب . وهذا أمر يهمنا بوجه خاص لأن كلمة « فلسفة » قد أصبحت تدل على هذا المعنى فى وقت يقارب العهد الذى عاش فيه أفلاطون فى تاريخ الفكر . فأفلاطون يقول إن الحب وليد الفقر والثراء . وفى الحب يتمثل نوع من الحاجة ، والحاجة قريبة الصلة بالفقر . كما يتمثل فى الحب نوع من الوفرة ، والوفرة وثيقة الصلة بالثراء .

وعرفنا أفلاطون أيضاً أن الحب يدل على اشتهاء — يتحقق من خلال أجسام وأرواح معينة — لمثل الجمال الكلية .

فما الذى يعنيه المقطع الثانى من كلمة فلسفة (Sophy) ما الذى تعنيه الحكمة ؟ لقد نبهنا هايدجر إلى أن الكلمة لاتعنى على وجه الدقة المعرفة ، بل هى تعنى نوعاً من الألفة بالأشياء . فمعرفة كيفية معالجة الأشياء وتناولها هو أول معنى « للحكمة » فلعلنا فى حاجة إلى استعادة هذا الضرب من الحدس التعاطفى ، ولعل الإنسان قد ابتعد بعيداً عن الطبيعة .

وأغلب الظن أننا قـد ابتعدنا عن التعريف الذى وضعه أرسطو للفلسفة عندما ذكر أنها دراسة للوجود بمـا هو وجود ، أو عندما قال إنها دراسة العلل أو المبادئ الأولى . إن الأفـكار الخاصة بالوجود والعلة بالذات هى التى سنتجه إلى استقصائها . ونحن لن نقصد حتى القول بأن الفلسفة علم بالمعنى المعهود للـكلمة . إنها أساساً سعى وبحث عن المعرفة ، وإن كانت معرفة لا يلزم ردها إلى الفهم . ويصح القول بأن هدف الفلسفة أقرب إلى مادعاه ألـكسندر « بعمية » الأشياء ، وما دعاه وايتهد* « بالاستيعاب » ، ومادعاه هايدجر « بالـكينونة » فى العالم .

(*) وايتهد من أهم الفلاسفة الإنجليز المحدثين وأبعدهم تأثيراً . وقد اختلف اتجاهه عن الطابع الفلسفى الإنجليزى بسبب عنايته بالميتافزيقا ومحاولته إنشاء نسق فلسفى ، كما اختلف أيضاً عنهم بسبب غرابة مصطلحاته التى كان يختارها من الألفاظ المهجورة . وكان لا يحرص على استعمالها بمعنى واحد محـدد ، ومن هنا اختلفت الآراء فى فهم فلسفته ، وتفسيرها . وكلمة Prehensions ، من بين هذه الـكلمات المحيرة ، كما جاء (فى كتاب مائة عام فى الفلسفة الإنجليزية One Hundred Years of British Philosophy تأليف ميتس ، وكما ذكر الفيلسوف الإنجليزى المعاصر كولينجوود) ، فهى تعنى إدراك الأشياء أو فهمها ، وإن كان وايتهد قصد معنى آخر هو الاستيعاب . فهو يقول كل شىء يتمتع بالقدرة على ما أسماه بالاستيعاب ، ويقصد بذلك إمكان استيعابه لكل ما بخارجه فى كيانه . فبرادة الحديد تستوعب المجال المغناطيسى الذى تقع فيه وتحوله إلى حالة تتناسب مع خصائصها . والنبات يستوعب أشعة الشمس . وميزة العقل هو أنه قادر على استيعاب نظام من الأشياء لا تستطيع أن تستوعبه أية كائنات ذات مرتبة دانية . ومن هنا أسمى الأشياء « بالمستوعبات » ، واعتقد أن هذه الكلمة قد قضت على ثنائية العقل والواقع . (كتاب The Idea of Nature) تأليف روبين جورج كولينجوود ــ طبعة أكسفورد سنة ١٩٥٧ .

٢ - الجوهر

إن كلمة « جوهر » ذاتها تعرفنا بعض أشياء عن معناها . فالجوهر هو ما تقوم عليه الظواهر . وعندما نفكر فى الجوهر ، فإن مايجول بخاطرنا هو فكرة شيء ثابت وراء التغير ، وفكرة وحدة وراء الكثرة . ومن هنا ندرك ، أن هذه الكلمة ، مثل كثير من تصورات الميتافزيقا ، تدل على علاقة، أو إذا توخينا الدقة قلنا إنها تدل على قسمة ثنائية ، أو تفرع ثنائى . إنها القسمة بين الظاهرات — أو الظواهر — والجوهر . ولن يكون لفكرة الجوهر أى معنى لو لم يكن هناك شيء آخر مختلف عن الجوهر[١] .

ولكن فى الوقت نفسه ، فكرة الجوهر تثبت نفسها مستقلة عن كل علاقة بها[٢] . وهنا نصادف بالفعل إحدى الصعوبات الكبرى التى سنواجهها عند دراسة الجوهر ؛ وهى وجوب محافظة العقل الإنسانى على الصلة بين الجوهر وخصائصه ، ومحافظته فى الوقت نفسه على تمايز الجوهر عن خصائصه .

وربما ساعد تاريخ الفلسفة على إلقاء بعض الضوء على كيفية مواجهة

---

(١) لعل الفلاسفة الكلاسيكيين قد أصروا على عكس هذه الفكرة . ففى رأيهم أن ما اختلف عن الجوهر ، لا حقيقة له بغير الجوهر .

(٢) لو أوردنا التفرقة بين الماهية والجوهر لقلنا إن الجوهر بمثابة ماهية لها وجود .

العقل لمشكلة الجوهر ،فلقد انقسم الفلاسفة فى البداية فى رأيهم حول نوع الجوهر أو المادة التى افترضوا أنها تمثل أصل العالم ، هل هى الماء أو الهواء أو النار ؟ كل هذه الأشياء تبدو كأنها جواهر مادية ، وإن كانت المادة التى حدثنا عنها طاليس غاصة بالآلهة ، كما كانت النار عند هيرقليطس مصحوبة فى نفس الوقت بحركة الأشياء ، وما يتحكم فى هذه الحركة هو نظام هذه الحركة . وفى الحق قد يتعذر تقرير هل كان النور الثابت الذى ذكره بارمنيدس ،أو النار التى تتحرك بغير توقف فى مذهب هيرقليطس ، مادة أم لا . فلقد اعتقد أن هذه الأشياء ــ فيما يبدو ــ أشياء مادية ترمز إلى أشياء غير مادية . وربما أمكننا القول بعدم معرفة فلاسفة هذا العصر بأى انفصال كامل بين المادى والروحى . فلم تكن هناك فكرة واضحة عن كليهما . ولكن لعل هؤلاء الفلاسفة القدامى أنفسهم كانوا أقرب إلى الحقيقة منا اليوم .

ويمكن إدراك عدم وجود انفصال بين المادى والروحى حتى فى مذهب بارمنيدس ، الذى مثل العالم بكرة كاملة الاستدارة . كما رأى وجود وحدة كاملة بين الكائن المفكر وموضوع تفكيره .

وبعد ذلك بقليل ، لم تثر مشكلة حول كيفيات الجوهر فحسب ، بل أثيرت حول عدد الجواهر أيضاً ، ولقد قلنا إن الثنائية ، أو القسمة الثنائية ، كانت كامنة فى فكرة الجوهر . فعندما قال طاليس إن المادة غاصة بالآلهة ،فإن كلامه كان يعنى بالفعل وجود انقسام بين المادة ، والآلهة الموجودة فيها . وعندما قال هيرقليطس إن النار تنظم الأشياء،أو حتى عندما قال إن اللوجوس (وهو النار ونظام الأشياء) شىء آخر غير الأشياء،فإنه قد أحدث قسمة ثنائية فى فلسفته. وتبدو هذه

القسمة الثنائية فى وضوح أكثر فى فلسفة الفيثاغوريين . فهى تبدو عند إنبادوقليس الذى جعل العناصر فى ناحية ،وجعل فى ناحية أخرى الكراهية والمحبة ، أى القوى التى تفصل الأشياء أو تجمع بينها. كما تبدو عند إنكساجوراس الذى فرق بين العقل وبين العناصر اللامتناهية ، التى تتألف منها الأشياء .

ثم اكتمل عند سقراط وضوح المشكلة التى كانت كامنة فى الفلسفات السابقة ، بعد تأثره بالفيثاغوريين ، وبتأملاته الأخلاقية . فلقد أصبح الجوهر هو المثال . وفى محاورة فيدون ، ربط أفلاطون برباط وثيق بين هذه النظرية الخاصة بالمثل وبين نظرية النفس . وهنا نصادف لأول مرة تأكيداً واضحاً للجوهر الروحى .

وبينما أكد بارمنيدس وحدة الأشيـاء وثباتها ، وأكد هيرقليطس حركتها المستمرة ، حاول أفلاطون التوفيق بين هاتين النظريتين المتعارضتين والجمع بين كل من الثبات والحركة . وهكذا جاء بنظرية مؤتلفة من الفلسفات السابقة .

ولقد سبق أن رأينا كيف ازداد أفلاطون ميلا إلى تصور الجوهر كشىء يجمع بين الوحدة والكثرة ، كما حدث فى بعض فقرات من كتاب الجمهورية، وإلى تصور الجوهر كشىء يجمع بين الوحدة وبين التغير والصيرورة، كما حدث فى محاورة فيلابوس .

ولعل أرسطو كان أعظم تأثيراً من أفلاطون على تطور فكرة الجوهر. فلقد انتقد أفلاطون بسبب الإسراف فى التجريد الذى ظهر فى فكرته عن الجوهر بعد أن جعل أفلاطون فكرة الجوهر مساوية لفكرة الماهية . ومن

المحتمل أن يكون أرسطو محقاً فى هذا النقد. فلقد اعتقد كما رأينا أن الأصح هو اعتبار الجوهر وحدة الصورة والمادة. ولكنه لم يستطع القول: كيف توجد الماهية مستقلة عن المادة، ومن ثم لا يصح اعتبار الجوهر الذى جاء به جوهراً، إلا إذا أضيف إليه عنصر لاجوهرى.

فإذا تركنا جانباً مادية الأبيقوريين والرواقيين (الذين حاولوا تخفيفها باعتقادهم فى وجود أشياء لا جسمانية) وتغاضينا عن كل المشاحنات التى دارت فى القرون الوسطى حول كيف تتحقق الفردية بوساطة المادة، وكيف تتحقق بوساطة الصورة، والتى دارت حول حقيقة الكليات، فإننا سنلتقى بديكارت الذى عارض فكرة أرسطو عن الجوهر وحاول العودة إلى جوهر رياضى أكثر تجرداً.

ونحن نصادف هذه الفكرة الخاصة بالجوهر فى ثلاثة مواضع هامة من فلسفة ديكارت. فهو أولا عندما قال «أنا أفكر، إذن فأنا موجود» فإنه قد سأل نفسه: من أنا، وأجاب عن هذا السؤال بقوله: كائن مفكر ونفس. وهكذا يكون قد استخلص من فعل التفكير وجود جوهر عبارة عن نفس. وحقيقة كون أول جوهر اكتشفه ديكارت هو الجوهر المفكر، وكونه شفافاً تماماً أمام الفكر لدليل على مثاليته. ولكن الفكر يتصور جوهراً آخر هو الجوهر الممتد. ففى الأشياء الحسية المختلفة، لم ير فيها ديكارت سوى شىء حقيقى واحد هو المكان أو الامتداد اللامحدد[1]. وكل ما هو حقيقى فى أى شىء جزئى هو هذا

---

(١) بوجه خاص، أنكر ديكارت النواحى التى هى أكثر «دينامية» فى فلسفة أرسطو. فلقد رأى ديكارت الاكتفاء بوجود عقل بالفعل من ناحية، وبوجود جوهر ممتد بالفعل من ناحية أخرى.

الجوهر الممتد — بخصائصه الكلية — الذى تدرسه العلوم الرياضية. هنا تعترضنا بالفعل إحدى صعوبات هذا المذهب : فبينما نرى الجوهر الروحى مركزاً ومتشكلا فى أشكال متنوعة فى عقول عديدة ، فإننا نرى الجوهر الممتد وحيداً . وحاول سبينوزا زيادة التناسب بين الجوهرين بأن جعل الجوهر المفكر شيئاً فريداً كذلك ، تمتزج فيه النفوس المختلفة فى وحدة ، كلما اتجهنا صوب معرفة أكثر وضوحاً واكتمالا . وحاول لايبنتز من ناحية أخرى تحقيق نفس المطابقة بين الجوهرين من ناحية مضادة بأن جعل المادة مؤلفة من كثرة من الأفكار . وهكذا بينما حاول سبينوزا توحيد الفكر قام لايبنتز بجعل المادة كثرة ، وبتنويع الفكر .

وتنبعث فى الفلسفة الديكارتية مشكلة أخرى من القول بأن كلا من الجوهر المفكر والجوهر الممتد قد خلقهما الله . فلقد استعمل نفس اللفظة للدلالة على جوهرين متناهيين وجوهر لامتناه . وكما قال ديكارت ، إن كلمة « جوهر » ، لن يكون لها نفس المعنى فى دلالتها على الله وفى دلالتها على مخلوقاته . ومن بين حلول هذه المشكلة ، الحل الذى اهتدى إليه سبينوزا ، وهو تسمية ما أسماه ديكارت بالجوهرين المتناهيين بالصفات ، وجعل كلمة « جوهر » مقصورة على الله وحده . ووفقاً لما ذكره سبينوزا ، الصفات لامتناهية من حيث العدد ، ولكننا لانعرف غير صفتين هما الفكر والامتداد . وربما أمكننا القول بأن كلا منهما ترجمة لنفس الأصل فى لغتين مختلفتين . ولعل هذا يفسر سبب حدوث مطابقة بينهما .

وحاول لايبنتز تفادى نتائج وحدة الوجود المترتبة على التغييرات التى أجراها سبينوزا فى مذهب ديكارت . فلو أننا اكتفينا بجوهر واحد ، واعتبرنا

صفة الفكر غير منقسمة بالفعل إلى عقول . فمعنى هذا – فيما يبدو – تخصيص دور تافه للفعل الإنسانى وللشخصية الإنسانية . وحاول لايبنتز الإتيان بشيء آخر يحل محل فكرة ديكارت عن الامتداد . فالامتداد بوصفه مجرداً متجانساً — فى رأى لايبنتز — لن يكون سوى شيء مجرد ، أى شيء من صنع العقل ، ومن ثم فإنه لن يستحق اسم الجوهر . ويمكن عقد مقارنة فى هذه النقطة بين نظرية لايبنتز ونظرية بركلى . فالامتداد عند لايبنتز لم يعد صفة كما هو الحال عند سبينوزا ، وهو — بطبيعة الحال — شيء أقل من الجوهر (بعكس ما قاله ديكارت) . وما هو حقيقى وراء هذا الظاهر ، أى الامتداد ، هو المو ناد ، وهو جواهر روحية . بناء على ذلك ، لم يعد هناك جوهر روحى واحد ، بل كثرة من الجواهر الروحية ، وكل منها أساساً عبارة عن قوة وفعل . وفى هذه النقطة أيضاً قد يصح لنا مقارنة لايبنتز وبركلى .

إن هذا التصور الدينامى والسيكلوجى للجوهر قد اعتمد بدوره على التأكيد المنطقى بأن كل صفة كامنة فى موضوع . ولقد قام لايبنتز بمزج الموضوع المنطقى والذات السيكلوجية والماهية .

ولكن مذهب لايبنتز يثير عدة مشكلات عندما يحاول حلها[1] . وعلى وجه الخصوص ، فإننا قد نتساءل عن العلاقة بين المونادات المختلفة ،

---

(١) ربما استطعنا القول بأن لايبنتز قد وحد العالم بأن خلق كثرة لامتناهية من الجواهر . وجوهر الجواهر – إن صح لنا مثل هذا القول – واحد ، لأنه عبارة عن عقل وقوة وطاقة . ففى كل مكان قوة ، وفى كل مكان حياة . ولكن الجواهر لامتناهية فى عددها ، وهى تؤلف هيرارشية لامتناهية ، ترتقى من المونادات العارية إلى موناد المونادات .

كانتساءل عن الصلة بين الموناد المركزى والمونادات الأخرى[1] .

والواقع أن هذه المشكلة كانت مشكلة فى كل فلسفة مشتقة من ديكارت . فثمة انفصال حاد بين الجوهر المادى والجوهر الروحى . فكيف إذن ، مع وجود هذا الاختلاف بينهما ، يتيسر لهما تبادل التفاعل ؛ هنا كذلك حاول سبينوزا وما لبرانش ولا يبنتز الاهتداء إلى حلول . فقال مالبرانش إن الفعل الوحيد الذى يحدث هو فعل الله . فقوانينه هى التى تنظم الصلة بين الجوهرين ، ولجأ سبينوزا إلى نوع من المطابقة بين الصفتين ، كما لجأ لايبنتز إلى ما أسماه بالتوافق الأزلى .

وهكذا ظهر بعد ديكارت مذهب وحدة ،ومذهب كثرة . فهناك مذهب وحدة سبينوزا ، ويتميز بصرامة تماثل مذهب بارمنيدس.وهناك مذهب كثرة لايبنتز (المونادية) ، وفيه ألوان متعددة من التنوع (كما أن فيهوحدة) كعالم انكسا جوراس .

ولنحاول تلخيص مشكلات الفلسفة الديكارتية ، وصعوباتها . فكيف يحدث اتصال بين الجوهر ين ؛(وربما صح القول بأن هذهالمشكلةصورةأخرى من مشكلة المشاركة القديمة ذاتها) . كيف يمكننا إطلاق كلمة « جوهر » على شيئين هما المادة والفكر ، اللذان يعتمدان على شىء ثالث هو الله الذى خلقهما جميعاً ، وهو وحدهالذى يبدوصاحب الحق فى أن يكون الجوهر الحق ؟، كيف يصح أن يكون الامتداد واحدا ومتصلا ، وأن تكون العقول

---

(١) هذه الصعوبة قائمة أيضاً عند لايبنتز . فلو كان الجوهر ببساطة هو قانون هذه السلسلة ، فإن هذا سيعنى إما نفى وجود الجوهر الحقيقى ، وإماافتراض عقل مختلف عن القانون ، أى عقل مختلف عن قانون السلسلة فما هى صلته بالقانون ؟ .

كثيرة (ومتجسمة) . كيف يصح أن يكون أحد الجوهرين (المادة) واضحاً ومتمايزاً فى نظر الجوهر الآخر (العقل) وماهو معنى أفضلية جوهر على آخر ، وهو ما عبرت عنه ، وأكدته ، حقيقة كون الله جوهراً روحياً وليس جوهراً مادياً على الإطلاق ؟ . وما هى علاقات الصفات بالجواهر كصلة الفكر بالروح مثلا ؟ وهل هما نفس الشيء أم لا ؟ .

إلى هنا نكون قد فحصنا اتجاهاً واحداً من اتجاهات الفلسفة الغربية ، وثمة اتجاه آخر هو اتجاه مذهب لوك وهيوم التجريبي . فبعد تفكير فيما ذكره الفلاسفة المدرسيون والديكارتيون عن الجوهر ، وفى كل مشكلاتهم ومتناقضاتهم ، استخلص لوك أن الجوهر « هو شيء لا أدرى ما هو » . وعلى الرغم من هذا ، فإنه اعتقد فى وجوده ، كما اعتقد أن وراء الخصائص يوجد شيء ، وإن كان من غير الميسور لنا ذكر أى شيء عنه .

إن هذا يفسر السر الذى دفع بركلى إلى القول بعدم وجود جوهر مادى . ومع هذا فإنه قد جعل الفكرة الخاصة بالجوهر مقصورة على الكائنات الروحية ، أو بمعنى أصح نستطيع القول بأنه استخدم كلمة notion للدلالة على الأفكار باعتبارها تفتقر إلى الفاعلية والحيوية ، ولا تستطيع تمثيل الكائنات الفعالة . واضطر بركلى إلى البحث عن كلمة تدل على فهم العقل للعقل ، أى إلى كلمة قريبة جداً مما أسماه برجسون فيما بعد بالحدس .

وأنكر هيوم وجود الجوهر المادى ، كما أنكر أيضاً وجود الجواهر الروحية . ومذهبه فى هذه الناحية هو النتيجة المنطقية للاتجاه الذى بدأ بتأكيد لوك « إن الجوهر شيء لا أدرى ما هو » ، بينما كان هذا الجوهر عند ديكارت فكرة واضحة متمايزة إلى أبعد حد .

هكذا كان موقف الفلسفة الغربية عند ما بدأ كانط تأملاته . وكانت المهمة التى حددها لنفسه هى بيان أنه رغم عدم إمكان العثور على ما يدعى بالأفكار القبلية (ومن بينها فكرة الجوهر) فى التجربة (وفى هذه النقطة بدت النتائج التى اهتدى إليها هيوم قاطعة فى نظره) إلا أنها مع ذلك ضرورية وحقيقية ، بمعنى أن العقل الإنسانى يفرضها على التجربة ، أو بحق يصنع التجربة اعتماداً عليها .

وتبعاً لكانط ، العقل الإنسانى مضطر إلى البحث عن شىء ثابت وراء التغير . وهذا الشىء يسميه بالجوهر . وبدا الجوهر فى نظر كانط كأنه قانون . وبذلك أعاد تأكيد فكرة لايبنتز القائلة بأن الجوهر بمثابة القانون الذى تتبعه أية سلسلة من الظواهر . وقام كانط بتطبيق هذه الفكرة على التجربة .

وهكذا نكون قد تحررنا — فيما يبدو — من مشكلات الفلسفات السابقة، أو من النواحى التى ظل فيها كانط فى نطاق العقل النظرى على أقل تقدير . وإن كان كانط عند ما افترض الأشياء فى ذاتها كأصل للظاهرات ، فإنه قد رجع فى الواقع إلى مبدأ الجوهر ، ومن ثم يكون قد استمر فى اتباع الطريقة القديمة فى التفلسف . كما أنه عندما انتقل إلى العقل العملى،قد أعاد مرة أخرى الفكرة الكلاسيكية الخاصة بتأكيد وجود الله وخلود النفس .

ولم يتمكن كانط من القضاء على الوهم الديالكتيكى . واستمر الفلاسفة خاضعين له ، وحتمت الضرورة ذلك ، وبذلك أثبتوا اعتقاد كانط حتمية الديالكتيك ، وأبطلوا محاولاته للاهتداء إلى مخرج ما . وأعاد فيشته وشلنج وهيجل فكرة الجوهر إلى سابق عهدها (هذا إذا افترضنا أن مكانتها قد تزعزعت) فتكلم شلنج عن عدم تأثر الجوهر بصفاته. وجعل هيجل الجوهر مرادفاً للذات.وحاول

الجمع بين نظرتى فيشته وشلنج ، فى نفس الوقت الذى وجه فيـه نقداً إلى كليهما .

غير أننا عند شوبنهاور نصادف ما يؤكد القول بأن فكرة الجوهر تجريد منتزع من المادة ، وأنها تدل على تجمد الصفات ، وأنها قد حولت ما هو روحى إلى شىء مادى . وعند لوتسه ، ما يحول دون اعتبار الأشياء أشياء هو وجود جوهر مختبىء فيها . على أنه كان من واجبنا القول بأنها قد أصبحت على هذه الحالة بسبب اعتماد مظهرها الزائف على شىء يدعى بالجوهر .

وهكذا يصح القول بأن إنكار كل من نيتشه والبرجماتيين ، من ناحية ، والمناطقة الوضعيين من ناحية أخرى ، لفكرة الجوهر ، لم يكن أكثر من اتباع للحركة التى بدأت بالفعل عند مفكرين مثل لوتسه .

لم نتكلم عن النظرية المـادية للجوهر ، التى نصادفها عند ديموقريطس بين الفلاسفة القدامى ، كما نصادفها عند جاسندى وهوبز بين الفلاسفة المحدثين . ومن الغريب أن هوبز بعد أن لاحظ تأكيد ديكارت للقول بأن النفس جوهر ، قد استنتج من هذه الكلمات ذاتها أنها جسم .

والمذهب الوضعى يعارض المذهب المادى والمذهب الروحى على السواء . فهو يؤكد وجود علاقات بدلا من الجواهر . وانتقد أحد الفلاسفة ، وهو مايرسون ، الوضعية لعدم إخلاصها للمثل الأعلى للعلم ، لأن العلم فى رأيه ، يبحث عن الأشياء الثابتة الكامنة . ولكن — كما سنرى — يبدو أنه قد أخطأ فى تفسيره للعلم لأن تشبث الوضعية بفكرة العلاقات يدل فى وضوح على إدراكها ما يحاول العلم الاهتداء إليه .

سبق أن رأينا ثلاثة انتقادات هامة ممكنة لفكرة الجوهر . فمن الناحية المنطقية ، قيل إن نظارة أرسطو ولا يبنتز إلى القضايا المنطقية قاصرة للغاية . ومن الناحية العلمية ، قيل بضرورة حلول العلاقات محل الجواهر . ومن الناحية الميتافيزيقية ، قيل (بوساطة هيجل وبرادلى ونيتشه) إنه لا يوجد غير واقع واحد ،أو أن هناك عدة أنواع مختلفة من الجواهر . كما أن الأمر لا يقتصر على فكرة واحدة للجوهر ، إذ إن هناك عدة أفكار خاصة به .

ومن الطبيعى أن يكون أكثر هذه الانتقادات سطحية هى الانتقادات القائمة على أسس منطقية . فرغم صحة ما نفته ، قد أخطأت تماماً فى استدلالها أن فى الإمكان استنتاج شىء من المنطق خاصا بالواقع . وربما صح قول الشىء نفسه فيما يتعلق بالنظرة العلميـة التى تتضمن مطابقة مشكوكا فيها بين العلم والواقع .

ومع هـذا فإن النظريتين لهما قيمتهما لو قصد بهما الإشارة إلى عدم تناسب تصور الجوهر مع الواقع .

علينا الآن أن نتساءل عن أصل فكرة الجوهر . ربما بدا أن لها ثلاثة أصول . فما الذى دفع الإنسان إلى تصور الجوهر ؟ أولا، لأن مايراه ماثلا أمامه يبدو له فى مظهر موضوعات أو أشياء . فالناحية العملية لن تتيسر له إلا فى عالم توجد فيه أشياء محددة المعالم . فينبغى أن أفرق بين المناضد والكراسى والأشجار كى أكتشف نفسى فى هذا العالم . والطفل يتخيل الأشياء محتوية فى باطنها على نوع من الفحوى الروحى. فكيف حدث هذا ؟ . لو أننا فكرنا فى هذه الناحية لرأينا أن هذه الفكرة قد اعتمدت على افتراض فكرة أخرى سابقة لها ، وهى القول بأن الأشياء لو كانت مجرد أشياء لما كان من المحتمل كشفنا لها . فنحن « نسقط » أنفسنا فى الأشياء ، أى أننى عندما أقول إن هذه

المنضدة شيء ما فإننى أتصورها على نحو ما فى صورة كائن حى وأراها شيئاً يتميز بشموله .والذى يدفعنى إلى تصور هذا الشيء الشامل هو إدراكى هذا الفحوى الروحى الذى تحدثنا عنه فحسب. وفقاً لذلك ربما بدا من المحتمل ضرورة إسقاطنا أنفسنا فى الأشياء كى نتصورها . ومن ثم يكشف لنا أول أصل لفكرة الجوهر ، وهو تأمل الأشياء ، عن أصل آخر .وهذا الأصل سيكلوجى. فإن تصورى الجوهر فى نفسى هو الذى يدفعنى إلى تصور الأشياء كجواهر. ولكن ما الذى يجعلنى أتصور نفسى جوهراً ؟ أولا لأن عندى شعوراً بوجود نوع من الثبات والاستمرار . ولا يلزم فى الواقع الاعتقاد بأن هذا الثبات مطلق . إذ من المحتمل أن يكون ما أشعر به هو ثبات قدر من الظواهر أكثر من البعض الآخر . وهناك بعض مشاعر جسمانية يدرك الإنسان ثباتها نسبياً فى نفسه، وعليها يقوم أساس شخصيته ، أو الأساس الجسمانى لشخصيته على أقل تقدير . وربما أمكننا وصف هذا الأساس بأنه جوهره . ثم هناك بعد ذلك بعض إحساسات ومشاعر تعاود الظهور ونشعر بها فى كل لحظة على وجه التقريب . وهكذا يكون ما يكمل الشعور بالثبات النسبى للجوهر هو تكرار بعض ظواهر معينة . وفضلا عن ذلك ، فإن التوقع والأمل والندم يسوقنا إلى الشعور بعمق العلاقة بين حاضرنا وماضينا ومستقبلنا. والإرادة تجعلنا نشعر بهذه الصلة على نحو أكثر فاعلية . ففى حالات الأمل والنزوع ، وحتى فى حالات الشعور بخيبة الأمل ، فإننا نشعر بأننا شيء واحد ، ونتأكد ذاتيتنا ، وإن تحقق ذلك فى صورة مضمرة . ولكن ثمة ناحية أخرى . فإن الجوهر السيكلوجى لا يقتصر على مجرد هـذا الأساس الذى وصفناه بالجوهر الحق ، أى أنه لا يقتصر على مجرد ما يحدث من تجدد لمشاعر وإحساسات معينة . إنه يتضمن كذلك نوعا من الكمال أو ما أسماه أرسطو بالـ entelechy ، وما نستطيع تسميته

بالـ Superstance وتدل على ظاهرة تحدث فى الـكائنات الحية مماثلة لما يحدث فى العمل الفنى ، الذى يعد على نحو ماشيئاً قائماً لذاته وبذاته[1] .

وفضلا عن ذلك ، فوراء الأصل الموضوعى الذى يرجع إلى الأشياء ، ووراء الأصل الذاتى القائم فى أنفسنا ، ثمة أصل منطقى لفـكرة الجوهر ، قد أصر على تأكيده كل من أرسطو ولايبنتز . فتصورنا لفـكرة الجوهر إنما يرجع إلى أننا فى كل مرة نتـكلم ، نصدر أحكاماً . وأبسط صورة للقضـية هى التى نربط فيها بين موضوع وصفة . ومن ثم فإننا نقول لأنفسنا ما دامت القضية قد احتوت على موضوع ، فإن هذا الموضوع ينبغى أن يكون جوهراً . وعلى هذا النحو استطاع لايبنتز استنباط فلسفته كلها ، أى من تأكيد تضمن كل محمول فى موضوع . وعند أرسطو أيضاً بوسعنا العثور على علاقة مماثلة بين منطق القضية وفـكرة الجوهر . وإلى جانب هذا ، فلا جدال فى أن حاجات المجتمع وضروراته قد أثرت فى تطور فـكرة الجوهر . فالمجتمع يطالبنا بأن نـكون على وعى بذاتيتنا حتى نستطيع أن نـكون على وعى بمسئولياتنا .

ويساعدنا الأصل المنطقى والأصل الاجتماعى لفـكرة الجوهر على إدراك كيف يستطاع انتقاد هذه الفـكرة . فليس لـكل قضية ، فى الواقع ، صـورة علاقة بين صفة وموضوع ، كما هو الحال فى تفسير أرسطو . بل وربما أمكننا التشكك فى إمكان وصف كل شىء فى صورة قضايا .

ومن ثم يلزم رجوعنا إلى ثانى عناصر فـكرة الجوهر ، أى العنصر

---

(١) ربما تذاكرنا هنا التعريف الأرسطى الذى جاء به جوكلنيوس وهو : الجوهر هو فعل الـكمال فى الـكائن .

السيكلوجى ، كى نبحث عماهو حقيقى فى الجوهر . ورغم هذا ، فمن الصحيح أن واجبنا يحتم علينا مراعاة المحاولات التى يقوم بها العلم للبحث عن العلاقات فى كل ناحية ، ومحاولاته إحلال فكرة القانون محل فكرتى الجوهر والعلة . ولقد سبق أن رأينا ما ذكره كانط ولايبنتز خاصاً بهذه النقطة ، وما أكده بعدهم برونشفيج وكاسيرر ، بل وربما أمكننا القول بنزوع العلم إلى الكشف عن علاقات أكثر اتساماً بدقتها ، وتتميز بدقة قوامها .

على أنه من الصحيح كذلك أن ثمة حاجة أخرى تحثنا على القيام بمحاولة فى الاتجاه المضاد وإلى الغوص فى نواح أكثر عمقاً ، يكاد يتعذر الإفصاح عنها فى التجربة ، أو ربما تعذر إطلاقاً . إنها ناحية شعورية مليئة بالغموض والتلبد .

وفكرة الجوهر ، كما ندركها عادة ، قد يحتمل أن تكون كأنها موقف وسط بين هذين الاتجاهين . الاتجاه الذى يجنح إلى الغوص فى المجاهل المبهمة ، والاتجاه الآخر الذى يجنح إلى نسج علاقات تتسم بدقتها . وهذه الفكرة تتصف بكل أوجه النقص القائمة فى المواقف الوسط . ولو شاء العقل الإنسانى إدراك الحقيقة لتحتم عليه الابتعاد عن المواقف الوسطى فعليه أن يتبع أى اتجاه من هذين الاتجاهين ، أو يسير فى كليهما على التعاقب .

ومن ثم فبعد أن تكلمنا عن الاتجاه المتجه إلى العلاقات الدقيقة ، علينا أن نتكلم الآن عن الاتجاه الذى اتجه إلى الجانب المظلم من الجوهر .

وعلينا هنا أن ننوه بما للفيلسوف الفرنسى مين دى بيران ، الذى حارب ديكارت من ناحية ، كما حارب هيوم من ناحية أخرى ، والذى استمر يتبع فيما يعتقد مذهب لايبنتز ، من أهمية خاصة ، فيما طرأ من تقدم لا حق لفكرة

الجوهر . ومن غير الممكن اعتباره من التجريبيين أو العقلانيين . فموقفه إذن مماثل لبركلى الذى أظهر جانباً من الميول ذاتها . ووفقاً لما ذكره مين دى بيران ، إن أصل فكرة الجوهر إنما يرجع إلى ملاحظتنا لأفعالنا . ويرجع إنكار هيوم لفكرة الجوهر إلى فشله فى التنبه إلى أكثر جواب تجربة الإنسان تميزاً بحقيقتها ، والتى تظهر عند قيامه بأداء أى فعل يتأثر به جسمه ، أو عند أدائه أى فعل فى العالم الخارجى بوساطة أجزاء جسمه . والإنسان لا يعرف كيف يؤثر العقل فى الجسم ، غير أن هناك علاقة مباشرة بين العقل والجسم ، لن تقل حقيقتها لعدم فهمها ، أو لعدم إمكان ترجمتها إلى قضايا موضوعية . فيرجع إلى محاولة هيوم رد كل شىء إلى لغة العقل وحاسة الرؤية إخفاقه فى إدراك أعمق العلاقات . فهو لم يدرك سوى أحداث منفصلة . على أن فلسفة هيوم ذاتها قد استطاعت أن تتسع لبعض ظواهر لا يمكن اعتبارها أحداثاً منفصلة ، كفكرة العادة مثلا .

ويمكننا أن نصادف عند وايتهد ملاحظات مماثلة إلى أبعد حد للملاحظات مين دى بيران . فقد أخبرنا أن الحواس الأخرى تزودنا بفكرة موثوق بها عن الواقع ، أكثر من حاسة الرؤية . وأصر على ماوصفه بالمباشرة العلية . وهكذا نكون قد أيدنا الأصل السيكلوجى لفكرة الجوهر (الأصل غير العقلى) أو الشعورى ، بمعنى أصح ، ونكون قد حاولنا استبعاد الأصل المنطقى والأصل العقلى .

والأصل الذى تُعزى إليه الفكرة العقلية للجوهر ليس حاسة الرؤية فحسب ، بل السمع أيضاً ، أو يمكن القول بأنه خليط من الرؤية والسمع ، والتأمل الذى هو أساس النحو . والآن وبعد أن عرفنا عدم إمكان رد كل

القضايا إلى صورة « موضوع — فعل — محمول » ، فإننا لن نستطيع الاعتماد على مثل هـذه القضايا فى دراسة الواقع. ولقد أشار الفيلسوف الإنجليزى برادلى إلى أننا فى القضايا نقوم — فى صورة مصطنعة — بفصل ما يتسم بوحدته فى الواقع ، ثم نقوم بعد ذلك بإعادة الربط — فى صورة مصطنعة أيضاً . فأنا أقول « الوردة حمراء » ، ولـكن «الوردة» فى الواقع ليست موضوعاً . و « حمراء » ، أو أى لون آخر ، ليس محمولا ، لأن اللون متضمن فى الموضوع . وفى عبارة أخرى ، الواقع دواماً يسبق ، أو يتجاوز ، أية علاقات ، كما بين برادلى وبرجسون .

وكان جيمس ووايتهد على حق فى انفصالهما عن كل من التجريبيين والعقلانيين ، فقد أكدا مختلفين عن هذين المذهبين حقيقة العلاقات ، أو بمعنى أكثر دقة (كما رأى برادلى كذلك) تضمن العلاقات فى الـكل ، كما يتم الشعور به .

فلا وجود فى الواقع إذن — فيما يبدو — لأية جواهر منفصلة محددة المعالم . وهو المعنى الذى أسرفت الفلسفة الـكلاسيكية فى الـكلام عنه . إنما هنالك علاقات أو حدود يـكاد يتعذر الإفصاح عنها . وبمعنى أصح ، الموجود هو أشياء تعلو على كل حدود وعلاقات فى الوقت نفسه .

وعند أرسطو ، كان الجوهر فى صميمه شيئاً يستطاع التعبير عنه بوساطة اللغة . ولـكننا قد نتشكك فى إمكان التعبير عن الواقع . ولعلنا سوف نضطر إلى الاستعاضة عن فـكرة الجوهر الذى يمكن التعبير عنه بفـكرة جوهر لا يستطاع التعبير ، أو الإفصاح عنه . أو ربما اضطررنا إلى الاستعاضة عن فـكرة الجوهر ، بالشعور بالجوهر . نخلافا لـما ذكرته النظرية الـكلاسيكية

عن إمكان التعبير عن الجواهر ، من واجبنا القول بأنه سواء أ كانت هذه الجواهر أشخاصاً أم أشياء (فإن الأشياء هى مجرد أنواع من الكائنات ذات الشخصية) فإنه من المتعذر التعبير عنها . إن موقفنا يتعارض مع المذهب الجوهرى والعقلانى الذى جاء به أرسطو وديكارت . وما نتبعه هو مذهب جوهرى لا عقلانى يعرف أشياء حول الجوهر ، ويشعر بماهيته .

فالجواهر التى يفكر فيها الفكر لا يمكن أن تكون إلا أشياء نسبية . والجواهر المطلقة عبارة عن الجواهر كما نشعر بها .

وأما فيما يتعلق بمشكلة الاتصال بين الجواهر ، وهى من المشاكل التى يتعذر حلها إذا تصورت الجواهر وكأنها تامة الانفصال ، فإنها سوف تتوقف عن إقلاقنا إذا أمكننا تصور الجواهر أشياء فياضة أو تأثيرات أو إشعاعات . وفى هذه النقطة أيضاً ، اهتدى كل من وايتهد وهايدجر إلى نظرة مشتركة اعتماداً على نقطتى بدء مختلفتين . فقد ذكر وايتهد أنه رغم ما قاله أرسطو ، فلا وجود لأى جوهر ليس حاضراً فى آخر . أما هايدجر فقد رأى تميز الوجود بتفتحه .

ولحل مشكلة الجوهر علينا بطبيعة الحال أن نتساءل دائماً عن مستوى التجربة المقصودة . فمسألة الجوهر لا تظهر لعالم الطبيعة فى صورة مماثلة لصورتها عند من يحافظ على البقاء فى مستوى الحس العام ، أو من يؤثر الرجوع إلى نظرة أكثر تشخصاً من نظرة الحس العام .

ولقد رأينا كذلك أن ثمة حركة ديالكتيكية للعقل ، أى أن العقل ينتقل

باستمرار من الخصائص إلى الجوهر ، ومن الجوهر إلى الخصائص . فهو يحاول بغير توقف التوحيد بينهما أو الفصل بينهما [1] .

وعلى الرغم من هاتين الملاحظتين الأخيرتين، وسواء اتجهنا إلى إحداث وحدة بين الجوهر والخصائص ، أو اتجهنا إلى الفصل بينهما ، وسواء اتجهنا إلى زيادة دقة تفسير الجوهر ، أو اتجهنا إلى هذا الشعور العميق الذى حاولنا وصفه ؛ فإننا قد ابتعدنا عن النظرة العامة للجوهر . لقد أصبحنا نشعر بوجود شيء يدعى بالجوهر ، وإن كان هذا الشيء لا يمكن التفكير فيه بالمعنى المألوف أو وصفه . فلعله يكشف عن نفسه فى لحظات قريبة من لحظات اللا وعى. وهنا كما هو الحال فى الحالات الأخرى ، علينا أن نبحث عن الحقيقة ، وإن كان من واجبنا أيضاً أن ندرك وجود حد لهذا السعى ، وأن هذا الحد يدخل فى نطاق الحقيقة أيضاً .

وأخيراً فإذا تحتم الاختيار بين قبول فكرة الجوهر أو رفضها ، فلا بأس من أن نذهب بعيداً إلى حد رفضها . فلقد أحدثت هذه الفكرة ضرراً بالغاً للفلسفة ، لعله يشبه فى جسامته الضرر الذى عاد من فكرة الكينونة وفكرة العلة . وبوسعنا قبول فكرة الجوهر إذا أمكننا جعل هذا القبول مساوياً لعدم قبول الفكرة المألوفة للجوهر . فعلينا استبعاد الفكرة المألوفة للجوهر حتى يمكننا أن نتصل جوهرياً بما هو جوهرى فى الأشياء .

---

(١) بوسعنا فى سهولة ويسر ، أن ندرك الصلات التى بين مسألة كالجوهر ، وبين عدد كبير من المسائل الفلسفية كمشكلات الوحدة والكثرة واللغة والعلاقات والديالكتيك الأساسى للعقل .

٣ – الكينونة والوجود والواقع

(١)

فى قصيدة لبارمنيدس ، نصادف لأول مرة تأكيدات فلسفية للكينونة . ووفقاً لما قاله ، الكينونة بمثابة كل ، كامل ، لا يتغير ، بتأثير هذا الكمال ذاته . وقال إن هذه الكينونة ذات شكل كروى ، ومتجانسة أتم تجانس . وفضلا عن ذلك ، فإن فكرة الكينونة هى والكينونة سواء . وهكذا نرى كيف ظهر وراء التصور المادى الذى عبرت عنه — فيما يبدو — فكرة الكرة ، نظرية عقلانية مثالية .

ووضع بارمنيدس نظريته كى يعارض بها تصور هيرقليطس ، والذى أنكر الكينونة وأكد الصيرورة وحدها .

غير أن ما تمخض عن هذين المذهبين المتعارضين (وأحدهما يؤكد الثبات ، والآخر يؤكد الحركة) كان شيئاً واحداً على وجه التقريب فى بعض الأحيان . فيبدو أن ما ترتب على نظرية هيرقليطس هو القول السفسطائى الذى جاء به بروتاجوراس ، والذى ذكر فيه أن الإنسان مقياس كل شىء ، وأنه لا وجود لحقيقة موضوعية . كما أن ما تمخض عن نظرية بارمنيدس هو القول السفسطائى

الذى قاله جورجياس ، وهو أنه لو وجدت أية كينونة لما استطعنا معرفتها ، ولو عرفناها ما كان بوسعنا التعبير عنها .

واهتدى سقراط عند تأمله لشروط الأحكام الأخلاقيــة إلى ضرورة تأكيدنا لبعض حقائق ، أسماها — كما نعرف — بالمثل . وعند سقراط لم تعد الـكينونة موضوعاً ، فإن المحمولات مثل : حسن وجميل قد أصبحت هى الـكينونة الحقة .

وتكشف الخطر الناجم عن نظرة سقراط إلى المشكلة عند بعض أتباعه . فلقد فصل الميغاريون فصلا تاماً العناصر التى تتألف منها الجملة . وانتهوا إلى إنكار إمكان الحـكم . فقد قالوا إن الشىء هو ما هو عليه ، ولا شىء خلاف ذلك. فمن ثم يكون الموضوع هو الموضوع، ولا يمكن أن يحمل أى محمول عليه . فالحصان مثلا ليس أبيض أو راكضاً ، إنه حصان فحسب .

وهكذا أثبت أفلاطون معارضاً بذلك هيرقليطس حقيقــة وجود ثبات فى بعض موضوعات الفـكر ، كما أثبت معارضاً بارمنيدس إمكان التفرقة بين الأشياء المختلفة ، بل واعترف بحدوث تغير فى بعض أجزاء من الـكل . وذكر معارضا الميغاريين إمكان إنشاء الأحكام بإقامة علاقات مختلفة بين الأفـكار المختلفة .

ورأى أفلاطون أن الأمر لا يقتصر على العالم المعقول ، فهناك أيضاً أشياء حسية كائنة ، بمعنى ما . وكان هذا الرأى من بين التعاليم التى جاءت فى محاورة فيدون .

وفى كتاب الجمهورية يبدو لنا المذهب الأفلاطونى بحذافيره ، ربما فى صورة

أوضح مما جاء فى محاورة فيدون . وفيه الـكينونة تعنى الماهية والقيمة .

وبعد هذه المحاورة ــ فيما يلوح ــ رأى أفلاطون ضرورة زيادة العناية بتحليل كلمة كينونة . ففى محاورة بارمنيدس ، بين أفلاطون وجوب تحررنا من أى تصور مادى للـكينونة . ورأى ضرورة العمل على القضـاء على كل خطأ يقع فيه العقل نتيجة للخلط بين المعانى المختلفة لـكلمة « يكون » . (فهى لا تعنى أحياناً أكثر من الربط بين مكونات الجملة ، وإن كانت فى أحيان أخرى تعد تأكيدا للواقع) . وحرص أفلاطون فى معارضته للميغاريين على إثبات أن الـكينونة ليست شيئاً ثابتاً ومادياً . إذ هى تدل أساساً على علاقة . فهو بمجرد أن ترك جانباً فـكرة « الواحد » بمعناه السلبى ، كان عليه أن يشق طريقه إلى الواحد بمعناه الإيجابى ، الذى يتصور فى البـدء فى صورة مضطربة ، ثم يتصور بعد ذلك فى صورة وجود أكثر انتظاماً .

ولنحاول أن نلخص برهان أفلاطون فى بداية الجزء الثانى من محاورة بارمنيدس ، وفيه بحث فـكرة بارمنيدس ، أو افتراضه ، كما دعاه ، الذى بين فيه أن الواحد كائن . وأنا إذا أردت فى هذه الجملة تأكيد الواحد ، أى الواحد فى واحديته المطلقة ، فإننى لن أستطيع قول أى شىء عنه خلاف أنه « الواحد » بل وبحق أننى لن أستطيع أن أقول عنه حتى أنه كائن . لأن قولى إن الواحد كائن يعنى إضافة فـكرة الـكينونة إلى فـكرة الواحد ، وبذلك يكون لدينا اثنان ، بدلا من «الواحد». وهذا هو أول تفسير للجملة . على أننى إذا أكدت كلمة « كائن » مثل تأكيدى للواحد ، فى هذه الحالة سيكون لدى شيئان ، بل وربما ثلاثة بحق . إذ سيتحتم حدوث علاقة بين كائن والواحد ، بل وربما سيكون لدى أكثر من ثلاثة حدود ، إذ ستظهر علاقة بين هـذه العلاقة وبين

الواحد ، وهكذا دواليك إلى مالا نهاية . وفى محاولة ثالثة ، بحث أفلاطون فى إيجاز النقلة المفاجئة من الفرض الأول الذى نهتدى فيه إلى واحدية خالصة قريبة للغاية من العدم ، أو ربما كانت العدم ذاته إلى الفرض الثانى الذى نهتدى فيه إلى « واحد » جم التركيب ، بحيث نستطيع وصفه بكل شىء حتى بقولنا إنه ليس « بالواحد » . ثم تابع أفلاطون بعد ذلك النتائج التى يتمخض عنها الفرضان . فالفرض الأول يوصلنا دائماً إلى مالا يعبر عنه ، وإلى العدم . أما الفرض الأخير فربما أوصلنا إلى عكس ذلك (بفضل تفسير أخصب وأثرى لفكرة الواحد) إلى فهم نظام العالم الذى يعتمد على خضوع كثرة غنية لوحدة منظمة ، ليست شيئاً آخر غير المثل . واستند عدة مفسرين لأفلاطون — بطبيعة الحال — اعتماداً على السفسطة التى ظهرت فى سياق المحاورة ، واعتماداً على الجملة الأخيرة من محاورة بارمنيدس (التى تبدو كأنها قد هدمت الفكرة بأكملها) إلى القول بوجوب عدم النظر إلى كل ذلك نظرة جدية . غير أننا نميل إلى اعتبار هذه المحاورة نقطة تحول فى تفكير أفلاطون ، كما نميل إلى القول بأن الجزء الثانى الذى قمنا بتلخيصه قد جاء بحل للصعوبات التى صادفها أفلاطون فى نظريته الخاصة بالمثل . وهى الصعوبات التى عرضها بارمنيدس فى بداية المحاورة

وفى محاورة السفسطائى ، قال أفلاطون إن فكرة الكينونة تعرض مشكلات جمة مماثلة فى كثرتها لمشكلات فكرة « اللاكينونة » . فالكينونة لا ترد إلى أية فكرة أخرى . وأنا إذا قلت إن الشىء كائن ، فمعنى ذلك أننى قد أضفت شيئاً إليه . والواقع أن هناك علاقة بين الكينونة

والمثل الأخرى التى تشارك فيها . وبذلك يكون أفلاطون قد أثبت بعدالتحليل الذى قام به فى محاورة السفسطائى إمكان قيام الحكم الذى كان الميغاريون قد أنكروه .

وعندما عرف أرسطو الفلسفة بأنها علم الكينونة ، فإنه قد جعلها متضمنة أخصب الأفكار وأكثرها حقيقة . ولكنه بيّن فى الوقت نفسه — فى براعة — أن « للكينونة » معانى مختلفة تختلف باختلاف الجمل التى تستخدم فيها ، وأنها لاتدل على فكرة واحدة إلا من قبيل « التمثيل » على حد تعبيره . أى أن بينها وبين الأفكار المختلفة نفس العلاقة ، دون أن يكون لها فى ذاتها هوية ، أو كينونة ، إن أمكننا القول اتباعاً لملاحظته . وفضلا عن ذلك ، فثمة صعوبة ستظهر دائماً . فهناك كينونة (الكينونة الحقة) ، وهناك أشياء كائنة حقة ، فما هى الصلة بينهما ؟ .

ولتفسير ما فى العالم من كثرة وحركة ، اهتدى ديموقريطس إلى وسيلة مغايرة لوسيلة أفلاطون . فهو بعد أن بدأ — فيما يحتمل — من فكرة الواحد الإيلية ، وبعد أن رأى أن قبوله لهذه الفكرة سيعنى نفى الحركة والكثرة ، قال بوجود لا كينونة إلى جانب الواحد الذى يعد مساوياً للكينونة . فإن تعرض الكينونة المتصلة للانقسام بفعل اللا كينونة هو وحده الذى جعل الحركة والكثرة ممكنتين .

ولا ترجع فكرة الكينونة إلى أصل هلينى فحسب . إنما هى ترجع أيضاً إلى أصل عبرى . فالله يقول فى التوراة «أنا الذى حددت من أنا » . ووضع نفسه فوق كل الكائنات .

واتجهت القرون الوسطى فى هذه النقطة إلى الجمع بين تعاليم أرسطو وبين تعاليم التوراة.

ثم جاء ديكارت . وربما أمكن القول بأن ديكارت قد جمع على نحو ما بين الفكرة الأفلاطونية عن الخير وبين فكرة التوراة القائلة بإله قادر قد خلق كل شىء . ولقد سبق لأفلاطون بالطبع إدراك أن الخير مصدر كل شىء، وإن كان من غير الميسور قول شىء مماثل عن « الصانع » فى محاورة تيماوس . وعند ديكارت تم لأول مرة المزج بين الكمال واللاتناهى والإرادة .وأصبحت الكينونة عند ديكارت — إلى جانب هذا — أكثر ذاتية ، وأكثر اتصالا بالذات مما كانت عليه عند أفلاطون . إذ إنها تدرك أولا فى فكرنا . ولقد سبق أن رأينا كيف وضع ديكارت مراتب للكائنات ، وكيف رتبها من ناحية درجات كمالها .

وخضعت الميتافزيقيات الكلاسيكية منذ عهد أفلاطون إلى ديكارت . ولا يمتنز لتصور الكينونة كمحمول . وعند كانط نظر إلى الكينونة كفعل (Verb) بعد أن سبق اعتبارها موضوعاً كلياً عند بارمنيدس ثم محمولات متموضعة عند أفلاطون . وتم عرض نظرة كانط عند نقده للبرهان الأونطولوجى ، وهو البرهان الذى لجأ إليه ديكارت اتباعاً لأنسلم لإثبات وجود الله ، اعتماداً على الحقيقة القائلة بأن فكرة الله هى فكرة كائن كامل . ورأى كانط أننى عندما أقول إن شيئاً ما كائن ، فإننى لا أضيف شيئاً ما إلى الشىء . ولا علاقة ألبتة بين الفرق بين ثمانية دولارات متخيلة وثمانية دولارات حقيقية، وبين اختلافاتهما فى التصور . فإن تصور الدولار المتخيل مماثل بصفة مطلقة لتصور

الدولار الحق ، والفرق بينهما هو أن أحدهما كائن والآخر غير كائن . فكيف إذن ندرك أن شيئاً ما كائن ؟ . إن هذا لن يتحقق إلا إذا أدركنا تكامله مع تجربتنا فى شمولها ، وهى التجربة المقيدة بصور الحدس ومقولات الفهم . والله غير قائم فى التجربة على هذا النحو . فهو شىء فى ذاته ، أو « نومينا » ، بينما تجربتنا لن تكون إلا تجربة ظواهر .

وأدت هذه الملاحظة إلى تشتت الفكرة العقلانية التى استمرت من أفلاطون إلى لايبنتز ، والتى صاغها ديكارت فى وضوح كامل . هذه الفكرة — كما رأينا — تعتقد فى وجود مراتب للكائنات ، يقع فى قمتها أكثر الكائنات كمالا والذى يعد بفضل كماله موجوداً بالضرورة . فهو أقوى فى وجوده من أى كائن آخر . واعتقد كانط على عكس ذلك ألا وجود لأية مراتب للكائنات من هذا القبيل . إذ إن الأشياء الموجودة موجودة كلها اعتماداً على نفس الحق . ووجود الله ربما كان أقل يقيناً من وجود الكائنات الأخرى .

على أنه يلزم أن نضيف إلى ذلك أنه وفقاً لما جاء عند كانط ، بوسعنا اعتماداً على ما جاء بالعقل العملى إثبات وجود الله والنفس . وهما من الأشياء فى ذاتها الخارجة عن التجربة .

فإذا استعرضنا الآن كل تاريخ فكرة الكينونة حتى هذه النقطة ، أمكننا القول بأنه على الرغم من وصف هذه الفكرة بأنها أبسط الأفكار ، وأخصبها ، وأكثرها حقيقة ؛ إلا أنه من المستطاع التشكك فى كل وصف من هذه الأوصاف . فكما رأينا ، قد بين أفلاطون أن هذه الفكرة من أعسر الأفكار عند الدراسة ، وأنها ليست أوضح من فكرة اللاكينونة . أما من حيث

حقيقتها ، فيكفى أن نذكر فلسفات متعارضة كفلسفتى الفيثاغوريين والميغاريين في العصر القديم ، وفلسفتى نيتشه وبرجسون فى العصر الحديث كى ندرك إلى أى حد تعرضت هذه الحقيقة للإنكار . فبروتاجوراس هو الذى قال بوجوب عدم استعمال كلمة « كينونة » ، لأن كل شىء فى تغير مستمر . ومن ناحية خصوبتها ، لقد بين هيجل أنها أهزل الأفكار . ففى فقرة مشهورة من كتابه عن المنطق طالبنا بأن نحاول تمثل الكينونة فى حالة خلوها من أية كيفيات . ولم يصادف عناء كبيراً كى يثبت أننا إذا أجرينا مثل هذه التجربة الخاصة بالتفكير فى الكينونة الخالصة ، فإننا سندرك بعد فترة وجيزة أن ما سنتمثله هو مجرد عدم ، أو مجرد لا كينونة خالصة .

على أنه من الصحيح أن شلنج قد عارض هيجل فى هذه النقطة ، وبين عند محاولة إنشاء فلسفته الإيجابية وجود كينونة فوق كل تصورات الفكر ، وأنها شىء لا يمكن التعبير عنه ، وإن كانت رغم ذلك مصدر كل شىء . وكان لفلسفة شلنج تأثير عظيم ، فمنها استمد كيركجورد بعض تعابيره ، بل وبعض اتجاهاته .

وعلينا أن نضيف أيضا أنه على الرغم من أن هيجل قد ذكر فى بداية كتابه عن المنطق أن فكرة الكينونة هزيلة للغاية ، كانت ذروة فلسفته هى إثبات الوعى ، الذى عرفه بأنه شىء كائن فى ذاته ولذاته . ومن ثم تكون هناك فكرتان للكينونة عن هيجل . إحداها تقول إن الكينونة هى أهزل الأفكار ، والأخرى تقول إنها أغناها . ويدور الديالكتيك بين هاتين الفكرتين .

فهل يمكننا القول بأنه ، وإن كانت فكرة الكينونة ليست أبسط الأفكار وأغناها ، وأكثرها حقيقة ، إلا أنها على أقل تقدير أكثرها تعميما ؟ .

فلعلنا نذكر أن أرسطو هو الذى بين أننا نستطيع بوساطة التمثيل تطبيق فكرة الكينونة نفسها على أشياء أخرى كثيرة . ومن بين الفلاسفة المعاصرين ، قال هايدجر بوجود أنواع من الكينونة بينها اختلاف بعيد ، ويمكننا تسميتها بكينونات الأشياء المتمثلة والمرئية ، وكينونات الأدوات ، وكينونات الكائنات الإنسانية .

هذه الاعتبارات قد توحى فى أغلب الظن بإرجاع فكرة الكينونة إلى التصورات النحوية ، أى أنها فرضت علينا بتأثير لغتنا . فعلينا أن نذكر دائما ملاحظة برادلى بأن العقل يفصل فى تعسف بين الـ That والـ What ، أى يضع الموضوع فى ناحية والمحمول فى ناحية أخرى . ولكن ، واتباعا لرأيه ، لا وجود لمثل هذا الانفصال فى الواقع . فإن ما يوجد هو كل فحسب ، يتم الشعور به ولا يترجم إلى أية تصورات .

وإذا أردنا متابعة كلامنا إلى ما هو أبعد من ذلك ، فلنحاول بيان ما بين الكينونة ، وبين أفكار أخرى كالظاهرات والمعرفة واللاكينونة ، من تعارض .

فمن ناحية ، لا وجود لأية فكرة يصح اعتبارها معارضة للكينونة ، لأن كل شىء نستطيع أن نفكر فيه كائن . ومع هذا فإن السبب الذى جعل العقل الإنسانى يتصور فكرة الكينونة إنما يرجع إلى اعتماد تفكيره دائما على العلاقات ، وعلى المقابلة بين الأشياء ، ومن ثم قابل بين هذه الفكرة (فكرة

الـكينونة) وفكرة الظاهرات . وكان لبارمنيدس (كانتوان) في قصيدته ، إحداهما عن الـكينونة والأخـرى عن الظاهرات أو اللاكينونة. أما أفلاطون فقد بين أن اللاكينونة كائنة بمعنى ما ، ولن نستطيع استبعادها من الـكينونة . وبين أفلاطون أيضا أن ما يساعد على تعريف أي كائن هو أن له كيانا يجعله هو هو ، ولا يجعله ما ليس هو ، أي لأنه ليس بكائن آخر . وبعبارة أخرى ، إن النفي متضمن في إثبات أية كينونة معينة .

وعلى هذا النحو ، رفض أفلاطون فـكرة بارمنيدس،وكان عظيم التقدير له . وتناول هذه الفـكرة مرة أخرى ، برادلى ، الذى جعـل الـكينونة المطلقة معارضة للظاهرات على نحو لا يختلف كثيرا عما جاء عن بارمنيدس . ومع هذا فقد أكمل برادلى نظرية بارمنيدس ، وصححها ، بالقول بأن المطلق حاضر في الظاهرات ، كما أن الظاهرات ، إذا تعرضت لتحولات ــ على حد تعبيره ـــ فإنها ستصبح مطلقا .

سيظل هناك دائما نوع من النقائض فى هذه الفـكرة الخـاصة بالـكينونة . ويرجع هــذا إلى ضرورة فصل الـكينونة من كل الأشياء الأخرى ، وإلى ضرورة تضمنها لهذه الأشياء ، فى الوقت نفسه . فإذا اتبعنا الاتجاه الأول ، أى إذا جنحنا إلى فصل الـكينونة فصلا كاملا ، فإننا سنتبع أونتولوجيـة سالبة (مماثلة فى اتجاهها إلى الـكينونة ، للاهوت السالب ونظرته إلى صفات الله) يمكننا إدراكها إذا رجعنا للفرض الأول من محاورة بارمنيدس ، وكذلك إلى إحدى فقرات كتاب الجمهورية عندما تحدث أفلاطون عن الواحد بوصفه فوق كل تعيين . وإذا اتبعنا الاتجاه الآخر ، فإننا سنصادف فلسفة هيجل وفلسفة برادلى،وما جاء فيهما عن المطلق الذى يعى كل شيء . هاتان هما النظرتان اللتان

يتردد العقل الإنسانى بينهما فى نظرته إلى الكينونة ، كما تحيا النفس متوترة فى ظلهما .

من هذا يتضح أن الكينونة — فيما يبدو — هى فكرة قد جاءت بتأثير النحو واللغة. ولكن علينا ألا ننسى أن لدينا فى الوقت نفسه شعورا حقا بالكينونة، وإن كانت كينونة لا يمكن التعبير عنها ، إلا بالرجوع إلى الفكرة المقابلة لها . إنها كينونة يمكن تجربتها فقط .

بإمكاننا الآن أن نتساءل عن الصلة بين الكينونة والمعرفة . ونحن نتذكر ما قاله بارمنيدس عن الهوية القائمة بين الكينونة والمعرفة . والواقع أن بوسعنا العثور على أثار من هذه الفكرة البارمنيدية عند الفلاسفة الذين جاءوا بعده ، وخصوصاً أفلاطون . ففى رأى أفلاطون ، أن المعرفة مشاركة فى المثل ، (التى تصورها كينونات حقة) . وكما يعتمد على الشمس فى نمو الكائنات الحية ، كما يعتمد عليها فى إمكان معرفتها (إذ إن الشمس مصدر الحرارة التى تساعدها على النمو ، ومصدر الضوء الذى يعتمد عليه فى رؤيتها) فمن ثم يمكن القول بأن الكينونة والمعرفة ترجعان إلى أساس واحد مشترك ، هو شمس العقل ، إن صح هذا القول .

وعندما تناول ديكارت مسألة العلاقة بين المعرفة والكينونة ، فإنه وضع فى البداية القاعدة الآتية : « أنا أفكر ، إذن فأنا موجود » ، وفيها استخلص كينونتنا من معرفتنا بأنفسنا ، وبوجه عام ، فإنه قد أكد صحة استنتاج الكينونة من المعرفة . فكل شىء يدرك فى وضوح وتمايز بوساطة عقلنا ، موجود . على أن هذا لا يعنى أن الفكر يخلق الكينونة . إن ما يعنيه ببساطة

هو أن الفكر يرى الكينونة ، كما هى . وأكثر من هذا ، فإن الكينونة مدينة بوجودها إلى كائن أسمى هو الفكر الكامل اللا متناهى .

وبينما اتجهت عناية ديكارت إلى الفكر فى حالة التفكير ، اتجه مالبرانش إلى تأكيد موضوع الفكر ، أى الأفكار . فلقد اعتقد ديكارت أن هذه الأفكار متوافرة لدينا لأن الله قد وضعها فينا . أما مالبرانش فقد جعل لها مكانة أسمى من ذلك . فقد وضع هذه الأفكار فى الله ذاته ، وجعل فهمه متضمناً لها .

ويمكننا أن نلاحظ أيضاً فى تناول كانط لهذه المسألة نوعاً من الثورة ، وذلك عندما قال إن أى موضوع يتعرض إلى تحول بتأثير معرفتنا له ذاتها .

هذا الكلام يسوقنا إلى ملاحظة عامة . إذ علينا أن نلاحظ أن مذهب كانط (الذى يتصف بمثاليته) قد اعتمد على نظرة معينة إلى العلاقات تعتقد فى حدوث تحول فى الحدود بمجرد وضعها فى علاقة جديدة . فالشىء عندما يعرف تتحقق بينه وبيننا علاقة ، ومن ثم ، ووفقاً لهذه النظرية ، فإنه لن يبقى على حاله ، كما كان من قبل . وعلى العكس من ذلك ، لا ترى النظرية الواقعية حدوث أى تغير فى الحدود بسبب اشتراكها فى أية علاقة جديدة .

من هذا يتضح أن لدينا نوعين من النظريات . النوع الأول — يؤكد بقاء الحدود على حالتها . والآخر يقول بتغير الحدود عندما يطرأ أى تغير على علاقاتها . وربما تبعت النظريتان الاتجاه العقلانى . وتبعاً لهذه النظرة ، يكون لدينا من ناحية مذهب عقلانى يتبعه أفلاطون وديكارت ولا يبنتز (وإن صعب فى الواقع جعل لايبنتز تابعاً لأية فئة محددة) ومن ناحية ثانية لدينا مذهب عقلانى خاص بكانط .

إلى الآن لم نعن بغير النظريات التى رأت فى مشكلة العلاقة بين المعرفة والكينونة الموضوعية، تأكيد المعرفة . ولكن ثمة فلاسفة آخرين قد انحازوا - على عكس ذلك - إلى جانب الشروط الموضوعية للمعرفة (بل وإلى جانب الشروط المادية لها) التى صادفوها فى الكينونة المادية . إنهم أولئك الذين مثلهم أفلاطون بالمردة أو أهل الأرض — عند وصفه للمعركة الدائرة بين أنصار المثل والمردة . وهذه المسألة مثار خلاف بين المذاهب ، لعله سيتكرر المرة تلو الأخرى إلى مالا نهاية .

وكما سنرى ، علينا ألا نتوقف عند الذات أو الموضوع . ولكن إذا افترضنا هنيهة إمكان فصلنا لها فإن علينا أن نسأل عن مقوماتها . ورغم الأفضلية المطلقة التى جعلها ديكارت (أو يبدو أنه نسبها) إلى الكوجيتو ، فإن الكوجيتو قد اعتمد على افتراضات سابقة ، لا من حيث موضوعه فقط، كما جاء عند مالبرانش ، بل من حيث مقوماته المادية التى ينبغى أن يعمل حساباً لها ، كما جاء فى تفسير هوبز وجاسندى رغم تميزه بحق إلى حد ما بالفجاجة .

أما من حيث الموضوع ، فإنه أيضاً قد اعتمد على افتراضات تسبقه ، سواء كانت الوعى أو النفس كما يقول المثاليون (وهو ما أشك فيه) ، أو كانت الزمان والمكان ، كما يقول الكسندر (وهذا ما أشك فيه أيضاً)، أو كانت بالأحرى نسقاً عاماً من المعية ومن المستوعبات كما أشار الكسندر ، وكما أوحى وايتهد ، أو نسقاً من الفواصل .وفى هذه الحالة تكون المعية والفواصل هى مقومات للكينونة أو المميزات التى تتميز بها على أية حال .

ولكن علينا أن نتساءل ، ألا يصح لنا التجاوز عن هذه التفرقة بين

الذات والموضوع ، وأن نعود إلى نظرة إلى الأشياء أكثر مباشرة واتباعا للفطرة ؟ .

* * *

يسمح لنا هذا العرض الموجز لتاريخ المسألة باستخلاص بعض النتائج . إن تعريف فكرة الكينونة بالضرورة أمر عسير الغاية بسبب شدة تعميمها . وربما أمكن تقسيمها إلى صور مختلفة من الكينونة كما بين الفلاسفة من أفلاطون وأرسطو إلى برجسون وهايدجر . والواقع أن إمكان قيام الأونتولوجى علماً للكينونة هو مثار شك. ولقد رأينا إلى جانب هذا ماحدث من تطورات فى فهم الكلمة . فقد كانت كلمة كينونة تعنى الموضوع ، ثم أصبحت تعنى المحمول ، وبعد ذلك أصبحت تعنى الفعل (كما حدث عند كانط) . على أن صحة كل تفسير من هذه التفسيرات ربما كان موضع تساؤل . إذ من الواضح أنها تفسيرات تتبع قواعدنا النحوية أو الفكرية . وأخيراً، علينا أن نعمل حساباً لأولئك الذين نفوا الكينونة ، سواء على طريقة بروتاجوراس ونيتشه ، أى بالاستعاضة عن الكينونة بصيرورة كلية . أو على طريقة أفلاطون فى جمهوريته ، أو على طريقة اللاهوت السالب،أى بالاستعاضة عن الكينونة بشيء لا يمكن التعبير عنه، يفيض بالكينونة بحيث يتعذر التعبير عنه ، فيصبح أقرب إلى اللا كينونة .

إن لدينا هنا مثالا للحركة الديالكتيكية للعقل فى حضرة فكرة الكينونة . فهو قد أكدها ثم نفاها ، وأخيراً قضى عليها .

وقبل أن نتابع دراستنا للكينونة أكثر من ذلك ، علينا أن نبحث

صلتها بالزمان . فلقد قال الـكسندر إن كل كائن جزء متميز من المكان — الزمان . ولـكن هذا التعريف لا يعد موفقاً فى تقديره للطبيعة الأساسية للـكينونة ، كما أنه لا يتمشى مع النظام الذى حرصنا على اتباعه فى تأملاتنا ، لأننا لم نعرف إلى الآن ما هو المـكان ، وما هو الزمان . ومع هـذا فعلينا أن نلاحظ وجود صلة وثيقة بين مشـكلة الـكينونة ومشـكلة الزمان . فعند أفلاطون ، فى محاولة فيدون ، الـكينونة الحقة خارج الزمان . واعتقد ديكارت أن الطبائع البسيطة ، وتعد فى نظره العناصر الحقة لـكل شىء فى العالم ، قائمة فى « الآن ». غير أنه كان بطبيعة الحال مضطراً إلى الربط بين هـذه « الآنات» المختلفة ، التى فصل بينها فصلا تاماً . ولقد حقق ذلك بوساطة فـكرة الله . وفى مقابل كل هذه النظرات ، التى جعلت الـكينونة خارج الزمان ، سواء فى الأبدية، أو فى الآن، نستطيع ذكر فكرة معارضة .هذه الفـكرة هى التى ذكرها برجسون عن الـكينونة كتغير مستمر ، أو ما أسماه برجسون بالديمومة .

ولـكن هذه المشكلة الخاصة بالعلاقة بين الـكينونة والزمان لا يمـكن أن تحل قبل فحص التصورات المعتادة للزمان . وربما أصبحنا بعد ذلك قادرين على تصور أن الزمان ليس عنصر تفرقة ، كما سبق تصوره ، وأنه يسمح بالضرورة بتأثير الأشياء بعضها على بعض ، كما يسمح بإشعاع أى شىء فى الآخر . وقد تساعدنا النظريات الجديدة للمكان والزمان على رؤية الأشياء فى صورة أكثر تعقداً وإحكاما مما ظهرت فيما سبق .

فإذا عدنا إلى دراستنا لفـكرة الـكينونة فى ذاتها ، ربما أمـكننا القول فى البداية بأن الـكينونة تُفصح عن نفسها عند ما تعترضنا بمقاومتها . ويصح هذا الـكلام فى عالم الفكر . فالشىء يعد فيه كائناً عندما لا أستطيع أن أصنع به ما أريد ،

ولا أستطيع أن أغيره وفقاً لمشيئتى . وواضح أن هـذا الـكلام يصح أيضاً فى عالم الفسيولوجيا وعالم الفيزياء . ومن ثم يتبين تعذر ظهور الـكينونة فى صورة شفافة واضحةللمعرفة . فهى بمعنى ما تقاوم كل معرفة . إن هذا هو المبدأ الذى أكدته بعض أنواع من الواقعية على الأقل . ولعلنا قد أدركنا إلى أى حد قد أصبحت الـكينونة عند تفسيرها على هذا النحو مختلفة عن الـكينونة عند بارمنيدس ، التى كانت هى والمعرفة شيئاً واحدا .

على أننا بمجرد تفـكيرنا فى الـكينونة ، نـكون قد اتحدنا بها . ومن ثم تدل فـكرة الـكينونة على الجمع بين الاتحاد بالفـكرة ومقاومتها .

ولـكن ما هى هذه الـكينونة التى تستطيع الاتحاد بالفـكرة ، وتظهر فى حالة تعارض مع الفـكرة فى نفس الوقت ؟ هنا كذلك يمـكننا أن نتذاكر التعريف العابر الذى ذكره أفلاطون عنها فى محاورة السفسطائى عندما وصفها بأنها قوة فعالة أو أحد المؤثرات .

فإذا عدنا إلى ما قلناه عن الزمان والمـكان ، ربما أمكننا أن نفسر هذه القوة الفعالة بالقول بأن المـكان والزمان اللذين عرفناهما فى العلم الـكلاسيكى ليسا بالمـكان الحق ، ولابالزمان الحق ، وأن سبب إشعاع الـكينونة — لو أن هذا يحدث بحق — إنما يرجع إلىعدم بقائها فى مكان واحد . إذ إنها توجد — كما يمكن القول — فى مواضع مختلفة من المـكان ، وفى لحظات مختلفة من الزمان فى نفس الوقت .

ولقد سبق أن قلنا بوجود أنواع مختلفة من الـكينونات . وكما رأينا ، ليس هناك فـكرة واحدة عن الـكينونة ، بل ثمة عدة أفـكار مختلفة عنها . ولقد ذهبنا إلى ما هو أبعد من ذلك وقلنا إن هذه الأفـكار تجنح دائماً إلى

تأكيد شيء مختلف عنها ، وأن هذا الشيء على وجه الدقة هو الكينونة ، باعتبارها ليست فكرة . وبمجرد تفكيرنا بطبيعة الحال فى هذه « اللاأفكار » ، فإنها تعيدنا ثانية إلى الأفكار . وهكذا تدفعنا فكرة الكينونة إلى الكينونة ، وتدفعنا الكينونة إلى الفكرة . والكينونة قائمة فى الحكم فقط ، ولكن الحكم موجود لأنه يرمى إلى شيء مختلف عن الحكم . فما يفعله العقل دائماً هو إثبات الكينونة ثم القضاء عليها ثم إعادة إنشائها . فنحن نثبت شيئاً مطلقاً ، ثم نرده إلى شيء نسبى ، ثم ننفى نسبيته . ولكن علينا أن نتذاكر دائماً أن كل هذه الكلمات مجرد رموز ، بل ويصح اعتبارها رموزاً قاصرة ، ومن ثم فقد يكون إنشاء فلسفة اعتماداً على فكرة الكينونة هذه « أمرا مستحيلا ، لأنها أخوى الأفكار من جهة ، ولأن ما جعل لهذه الرموز معنى هو مجرد اتجاهها إلى أشياء مختلفة عن أية فكرة ، وعن فكرة الكينونة بوجه خاص .

إن عقولنا دائمة التطلع إلى ما يعد حداً لعقولنا ، أى إلى الشيء الذى يجتذبها ، وإن كانت رغم ذلك لن تستطيع أن تصل إليه أبداً . وأخيراً فإن لدينا شعوراً (فى صورة سالبة) بأننا لسنا أشياء معدومة . وهذا يعنى شعورنا بأننا موجودون . ففكرة نفى لا كينوناتنا تعنى شعورنا بالكينونة . فنحن فى العالم ، ولكن كل كلمة فى هذه الجملة عبارة عن شيء مجرد واهن . وكما هو الحال فى أى مجال آخر ، الكلمات لا تكتسب أية قيمة ، إلا إذا دلت على ما هو ليس بكلمات[1] .

---

(١) عندما أصر بعض الفلاسفة على القول بأن الكينونة شيء حادث ، وبعدم إمكان ردها إلى شيء آخر ، فإنهم — فيما يحتمل — قد عنوا ما قلناه على وجه آخر ، وهو القول بأن فى الكينونة شيئا لا يمكن أن يرد إلى العقل النظرى البحت .

(٢)

فى بداية كتاب «فنومنولوجية الروح» قدم هيجل نقداً لنظرية التجريبيين، وجاء فيما قاله إنهم لم يجيئوا لنا بغير تعميمات . فالتجريبيون يقولون إن الحقيقة يمكن العثور عليها فى الهنا والآن والنفس . ولـكن كل فـكرة من هـذه الأفـكار عامة إلى أبعد حد ، لأن « الآن » مثلا يمكن أن تنطبق على كل لحظة فى وجودى . ولعنا نستطيع بدورنا انتقاد هذا النقـد الذى جاء به هيجل الذى لم يراع الماهية الحقة للغة ، وإشارتها دائماً إلى واقع . ومن ثم فإنها تشير إلى شىء ما .

لقد وجّه هيجل هذا النقد لأنه قد حرص على تأييد فـكرة أساسية للغاية فى الفلسفة الـكلاسيكية قدعبر عنها أفلاطون فى وضوح بقوله إن الأشياء الحقة ليست أشياء حسية ، بل هى أشياء معقولة . وإن كنا فى آخر مرحلة من مراحل فلسفة أفلاطون نستطيع الاهتداء إلى ميل إلى إنصاف الأشياء الحسية، وإلى بيان أنها تتسم بنوع من الـكمال والثبات . وعلى الرغم من كل هذا ، فإن الاهتمام لم يتركز عادة على هذه الناحية من مذهب أفلاطون . وربما أفادنا فى هـذا التاريخ الموجز لفـكرة الوجود ذكر أفلوطين . ففى نظره الوجود سقطة، أو عملية انفصال عن الواحد .

واتجهت الميتافيزيقا المسيحية الاتجاه نفسه . والواقع أنه على الرغم من أن الوجود فى نظر أفلوطين كان فعلة دالة على السقوط ، إلا أنها كانت فعلة موجبة، أى انفصالا إيجابياً عن الواقع . وهذه خطوة تجاه التصور المسيحى . ومن جهة أخرى ، فإننا إذا تراجعنا قليلا فى بحثنا التاريخى ، سنلاحظ أن أرسطو عندما

قال إن الإنسان قد انبعث من إنسان ، وليس من مثال الإنسان ، كما يقول الفلاسفة الأفلاطونيون — فيما يبدو — فإنه قد لمح كذلك إلى تصور قد مهد الطريق للنظرة المسيحية . فلما جاءت المسيحية بنظريتها الخاصة بالتجسد ، اكتسب الوجود ، رغم أنه يمثل — كما ذكرنا — انحداراً وسقطة ، قيمة جديدة. ففي المسيحية تم لأول مرة تصور الإنسان وحدة للمتناهي واللامتناهي. فابن الإنسان ، أو الإنسان ، يمثل تجسد اللامتناهي في المتناهي . .

ولعله كان من الواجب توجيه عناية أكبر بالـ Sum (أنا موجود) التي تحدث عنها ديكارت ، وإن كان قد اهتدى إليها بوساطة الفكر . وقول أنا موجود ليس مماثلا للقول بأن الأفكار موجودة ، كما أنه ليس مماثلا للقول بأن الله موجود ، على الرغم من إمكان القول ، من ناحية ، بأن الأفكار (خصوصاً فكرة الله أو فكرة الكمال) متضمنة في الشك في ذاتي المفكرة. إن كل ما يؤكده هذا القول ببساطة هو أنني موجود .

ومن الغريب إلى حد كبير ، أن يكون الفيلسوف التجريبي هيوم هو الذي ربط برباط وثيق بين فكرة «الاعتقاد» وفكرة الوجود ، عندما قال إن كل اعتقاد هو اعتقاد في وجود شيء ما ، وإن الوجود مضمون الاعتقاد .

وقام بالخطوة الحاسمة في هذا الصدد كانط عندما اختلف عن ديكارت ، وعما جاء به . إذ رأى أن الوجود شيء ، والفكرة عن الوجود شيء آخر . فالوجود موقف وليس محمولا . ومن المهم كذلك أن نلاحظ أن الوجود عند كانط يدخل في نطاق العقل العملي وليس العقل النظري .

ولجأ شلنج أيضاً إلى بعض معتقدات أفلوطين ، وأضاف إليها نوعا من التجريبية الميتافيزيقية . إذ رأى الوجود عنصراً موجباً ، لا يمكن استمداده من أية اعتبارات فكرية بحتة .

وكما سبق أن لحنا ، تتسم فلسفة شلنج بأهمية خاصة من الناحية التاريخية. إذ إن الاتجاه الذى ظهر عند كيركجورد مستمد منها إلى حد ما . فما هو الوجود عند كيركجورد؟ . إنه ليس بالشىء الذى يمكن أن يعبر عنه موضوعياً. فهو يجرب فقط عندما تتركز مشاعرنا ، وعند التقائنا بما أسماه بالمتعالى أو الآخر المطلق . على أنه كى ندرك نظرية كيركجورد ، علينا أن نذكر نظرة هيجل ، الذى ناصر شلنج فى البداية ، ثم تحول إلى خصم له بعد ذلك . ولقد سبق أن رأينا كيف انتقد هيجل التجريبية. فعنده بوجه عام نوع واحد من الوجود هو الكل ، أو ما أسماه بالفكرة . وكل شىء موجود فقط من ناحية صلته بالكل . فمثلا إن أى شعور أشعر به لا يعد موجوداً إلا من حيث تكامله مع حياتى . أو لنضرب مثلا آخر ، وهو اعتماد وجود الحيوان على صلته بنوعه فحسب . وعقلى نفسه، الذى تستمد مشاعرى حقيقتها منه ، إن وجوده يتوقف على صلته بالحضارة التى أنا جزء منها،فهو يتوقف على الكتب التى قرأتها ، وعلى العمل الذى أقوم به ، وعلى حرفتى ومهنتى . وهذه الأشياء بدورها تستمد حقيقتها من وجود الدولة التى أنا جزء منها . وهذه الدولة بدورها هى مجرد جزء من التقدم التاريخى العظيم ، أو من الفكرة الواحدة ، التى ليس لها أى وجود آخر خلاف مظهرها الذى يظهر فى التاريخ . (هذا على الرغم من أن هذه الفكرة الكلية — أو هذه الفكرة المشخصة التى تعد الكليات المشخصة الأخرى كالدول والأشخاص والأعمال الفنية . . . إلخ .

مجرد أجزاء منها قد وجدت فى بداية الأشياء ، كما أنها توجد فى نهايتها ، أى أن لها وجوداً أبدياً) .

وأعلن كيركجورد ثورته ضد هذا الاتجاه . فهو لا يرغب أن يكون جزءاً حتى من مثل هذا الكل العجيب . فهو فرد ، أو فرد موجود (على حد قوله) ترتبط أحوال روحه أساساً بشيء لا يستطيع إدراكه بوساطة العقل . هذا الشيء ليس بالكل ، بل هو فرد . إنه الله ذاته . واتسمت فلسفة هيجل بطابع ديني من ناحية ما . فهو قد اعتقد أن المسيحية رمز لعقلانية العالم ، إذ إنها قد رأت تخصيص مكان سام للعقل الإنسانى . ولكن كيركجورد رأى أن هذا التفسير ليس دينيا على الإطلاق ، لأنه يجعل من الدين رمزاً لحقيقة عليا ، فكأنه قد نفى الدين . واعتقد كيركجورد أن علينا أن نوحد بين أنفسنا وبين عيسى المسيح ، لا بوصفه معبراً عن الجنس البشرى بوجه عام ، بل بوصفه فرداً قد عانى ، كما كان إلهاً لا متناهياً فى نفس الوقت .

ولكن لكى نتحد مع عيسى علينا أن نشعر أولا بانفصالنا عنه ، أى علينا أن نشعر أننا مخطئون . فإن هذا الوعى بالخطيئة هو الذى يجعلنا نشعر أعمق شعور بأننا موجودون .

والخطيئة بدورها لا يمكن أن تفسر إلا بأنها اجتذاب شيء لا نراه بوضوح . وإذا أردنا صحة وصفه ، كان الأفضل أن نعتبره لا شيء بدلا من الظن بأنه شيء محدد . وممكنات ما نشتهى تحلق أمام أعيننا ، وهى تجتذبنا ، بعد شعور بنوع من القلق ، إلى الفعل المحرم .

واعتقد كيركجورد أن هذا الوعى بالخطيئة هو السبيل إلى مرحلة أسمى من

الحياة ، وصفها بالحياة الدينية ، فى مقابل حياة الإنسان الذى يبحث عن لذته وحدها ، وفى مقابل حياة الإنسان الذى لا يخضع إلا لواجبه الأخلاقى .

وكيركجورد هو الذى جعل لكلمة « وجود » المعنى الذى احتفظت به بعد ذلك فى الفلسفات اللاحقة التى أصبحت تدعى بالفلسفات الوجودية ، وهو الذى ربط برباط وثيق بين الشعور بالوجود والشعور بالعلو . ويمكننا أن نصادف فى فلسفة ياسبرز أصداء لنفس الاتجاهات ، وإن بدت فى صورة أكثر تعقلا وتعميما . فهى لم تعد تخص العلاقة بعيسى ، بل أصبحت متصلة بأساس غامض ، لدينا شعور به ، وإن كنا لا نستطيع إدراكه إلا فى لحظات جزئية وعابرة ، بحيث إننا نشعر فى النهاية بالاستسلام ، وبأن محاولاتنا قد تحطمت على نحو ما . ومع هذا فعلينا ألا نتوقف عن السعى ، حتى نصبح أنفسنا بحق ، وذلك عندما نصادف ما أسماه ياسبرز « بالمواقف المحددة » ، وهى المواقف التى نصل فيها إلى « حدودنا القصوى » . ومن ثم يمكننا القول بأننا فى اللحظات التى نعجز فيها عن إنجاز شىء ، نحقق إنجازنا الأوحد الحق .

وكثيرا ما يوصف هايدجر بأنه أحد فلاسفة الوجود ، وإن كان هايدجر لا يعتقد أنه واحد منهم . فقد ذكر أنه يعنى أساساً بالكينونة ، وأن الوجود فى نظره هو مجرد قوام معين من قوامات الكينونة . وعلى الرغم من ذلك فإننا ما زلنا لم ننس أنه فى الجزء الأول من كتابه العظيم — وهو الجزء الوحيد الذى ظهر — قد اقتصر بوجه خاص على تعريف قوامات الوجود ، ولم يعرف القوامات الأخرى للكينونة . فلقد كانت غايته هى تحليل الوجود — يعنى الإنسان — فى سبيل فهم الكينونة . والوجود عنده أساساً استغراق فى الهم ، ولا يقصد إلا ذاته ، والإنسان موجود أساساً فى قلق . فالوجود عند

هايدجر — كما هو الحال عند كيركجورد — يتجه إلى ما هو علوى ، وإن كان الاثنان لا يعنيان نفس الشيء . فعند هايدجر ، ليس هناك إله . ونحن مقيدون بوجودنا المتناهى . ولكننا فى نطاق هذا الوجود المتناهى ، ننطلق خارج ذواتنا ، أى نعلو على أنفسنا ، لأننا أساساً فى زمان. فنحن نقوم دائماً بمشروعات، ونحيا متقدمين على أنفسنا . ونحن دائماً فى العالم ، أى على اتصال وثيق بالأشياء الأخرى .

فنحن فى الزمان ، وفى العالم (بهذا المعنى) لأننا قد استطعنا على نحو ما العلو ، أى انفصلنا عن العدم ، لكى نوجد . هنا اتباع جديد للفكرة التى صادفناها عند أفلوطين ، والتى تقول إن الوجود يعنى الانفصال . وإن لم يعد انفصالا عن الواحد المطلق ، إنه انفصال عن العدم الكامل .

والوجود يتجه دائماً إلى المستقبل . فالوجود عند هايدجر ، هو ما يجب أن يوجد . وعلى حد قوله ، إنه الزمان ، والهم . إنه يتجه إلى ممكناته ، وهو أساساً احتمالى . ولكن هذه الممكنات ليست مجردة ، إنها مدفونة فى أحوال معينة لم يقم الفرد باختيارها . على هذا النحو يتصل المستقبل بالماضى . ومن الصلة بين المستقبل والماضى (المستقبل الذى نتجه إليه بأنفسنا ، ونختط مشروعاتنا من أجله ، والماضى الذى فرض علينا) يتكون الحاضر . من هذا نرى كيف يحدد الزمان الوجود ، وكيف يحدد الوجود الزمان . والواقع أنهما شيء واحد . ولكننا لا ندرك دائماً هذا الوجود الحق . فنحن غالباً نعرف الحياة فى حالتها السطحية ، أو نعرفها بطريقة « لا اكتراثية » ، على حد قول هايدجر . إنها الطريقة التى يتبعها أى إنسان . وهو يقصد « بأى إنسان » كل واحد منا فى أكثر لحظاته سطحية .

وعلى الرغم من هذا ، فإن الفلسفة الحقة ، والوجود الحق يلتقيان . لأن الفلسفة هى فهم الوجود الحق .

وعند هايدجر وأتباعه ، نحن لا نهتدى إلى الوجود الحق إلا بعد أن نمر ببعض التجارب المعينة ، التى تكشف لنا جانباً من العالم بوجه عام . ولقد سبق أن رأينا أن العالم ، باعتباره مرتبطاً أساساً بالوجود ، فإنه يعمل على الانفصال من العدم . على أن بعض المشاعر تكشف لنا عن العالم بوجه عام وعن العدم ، فى نفس الوقت . إن هذا يصح بوجه خاص عن حالات القلق التى أكد أهميتها كيركجورد ، وإن كان قد أكدذلك من الناحية السيكلوجية . أما هايدجر فقد جعل للقلق نوعا من المكانة الميتافيزيقية ، أو الأونتولوجية ، لأنه رآه يكشف عن العدم الكلى الأزلى .

ولا جدال أن الكثير من الإيضاحات التى جاءت عند كيركجورد وهايدجر ستعود بالنفع على فلسفة الوجود ، وإن كانت بعض تأكيداتهما مثار شك . فلقدجعل هايدجر مناحى الوجود ثلاثة : المشروع المتجه إلى المستقبل ، والموجود فى تأثره بالماضى ، وما نستطيع أن نصفه بالسقطة الضرورية للإنسان . ولكن يبدو أن هذه الناحية الثالثة قد تضمنت تصوراً معيناً للإنسان . فإن القول بشعور الإنسان بأنه منبوذ ربما تضمن بعض مسلمات قد أنكرها هايدجر بوجه خاص . فالإنسان لا يشعر أنه منبوذ إلا إذا اعتقد أن الله « نبذه » . ومن ثم فإننا نلفى أنفسنا فى هذا الموقف الغريب . فنحن إذا تمشينا مع فلسفة هايدجر إلى نهايتها المنطقية سيتحتم علينا استبعاد بعض مشاعر معينة لها قيمة جوهرية كبرى ، تميزت بها فلسفته . وربما أمكننا القول بأن نيتشه كان أبعد عن التناقض فى هذه النقطة من هايدجر . إذ كان نيتشه أشد حرصاً فى استبعاد فكرة الله من فلسفته ، أو من أجزاء معينة منها ، على أية حال .

وربما أمكننا القول أيضاً بأن هايدجر كان يتحرك فى عالم نيتشه بمشاعر مماثلة لمشاعر كيركجورد ، وأنه كان يتحرك فى عالم كيركجورد بمشاعر مماثلة لمشاعر نيتشه .

وما ذكرناه ينصب على المنحى الثالث للوجود ، وإن صح قوله أيضاً عن المنحى الثانى . فلقد جعل هايدجر الماضى يتسم بصبغة متشائمة قاتمة فى صورة غير معقولة .

لقد رأينا الأهمية التى نسبها لمشاعر القلق كل من كيركجورد وهايدجر . ولكن أيهما أحق بمثل هذه الأهمية ، هذه المشاعر أم مشاعر الضجر والتقزز والغثيان التى اختارها اثنان من أتباع هايدجر هما لفيناس ، وسارتر ، (بوجه خاص) باعتبار أنها تكشف عن العالم ؟ ووفقاً لما قاله هايدجر ، كل الوجود الإنسانى يواجه الموت ، الذى عرفه فى ذكاء بأنه استحالة الممكن . وبحق إن مواجهة الموت صفة تمثل جانباً من تعريف الوجود . ولكننا قد نعجب ونتساءل ، هل يصح أن يكون لفكرة الموت كل هذه الأهمية السائدة ، وألا يصح أن نعمل حساباً للأمل أيضاً ، وكذلك لانشغالنا بالتفكير فى حياتنا المتناهية .

وفضلا عن ذلك ، فثمة أفكار أخرى لم تحلل — فيما يبدو — تحليلا كافياً ، كفكرة الإمكان [1] ، التى كان لها أهمية كبيرة عند ياسبرز ، كما سبق أن كان لها أهمية مماثلة عند كيركجورد وهايدجر . أما من ناحية فكرة الكينونة ،

---

(١) لعلنا نستطيع العثور على تحليل «للامكان» فى كتاب سارتر L'Être et le neant (الوجود والعدم) .

فإننا قد نتساءل : ألا يصح اعتبار التعارض الذى أقامه هايدجر بين ما دعاه بالوجود الآنوى والوجود الماهوى — أو عند بعض أتباعه على الأقل — شيئاً مصطنعاً قصد به تمييز فلسفة هايدجر عن فلسفات الآخرين (إذ ربما أمكننا القول بأنه اتباعاً للنظرة الوجودية ينبغى أن تسود الاعتبارات الآنوية الاعتبارات الماهوية) .

وهو اتجاه فكرى قد أشير إليه فى بعض فقرات عند سارتر .

* * *

لو أننا نظرنا الآن إلى فكرة الوجود ، وتذكرنا ما قيل عن نقد هيجل للآن والهنا، فإننا ربما لاحظنا أولا أن ما يواجهنا ليس سلسلة من الإحساسات المحضة ، كما اعتقد التجريبيون ، بل وكما اعتقد هيجل ذاته عند نقده لهم ، بل أشياء أو موضوعات شبيهة بكتل لها خصائص معينة تتركز فى مظاهر معطاة ، وتشعرنا بأن لها نوعاً من الفحوى أو المركز . أى أننا لسنا بصدد عالم من الظاهرات الخالصة ، بل بصدد عالم من الأشياء .

فإذا بدأنا نظرتنا من هـذا العالم ، أمكننا الانتقال إلى أحد الافتراضات التى اعتمد عليها . إذ إن ما يثبت وجود هذه المراكز هو أننا نحن أنفسنا مراكز ، ومن ثم يمكننا الانتقال من وجود الأشياء إلى وجود الفكر .

بالطبع ، يمكن تصور الفكر على جملة وجوه مختلفة ، كما أن لدينا جملة حقائق مختلفة عنه . فقد يتصور شيئاً شفافاً لا شخصياً (كما تصوره جيمس)

ونوعاً من الفعل نهدف بوساطته إلى الأشياء ، كما هو الحال عند الفنومنولوجيين .
وحتى عند ديكارت ، فإننا نصادف عدة تصورات للفكر . إذ هو أحياناً يعنى
كل حالات الوعى . وفى أحيان أخرى لا يعنى سوى الأفكار الواضحة المتمايزة .
ولكن بالنسبة لما نتحدث عنه الآن ، التصور الذى سنختاره هو الفكر باعتباره
فعلا يهدف إلى أشياء أخرى . أما فيما يتعلق بالفكر اللاشخصى ، الذى جاء
عند ديكارت ، وكذلك عند جيمس ، فإنه تبعاً لوجهة نظر فلسفة الوجود من
الأشياء التى ينبغى أن تترك جانباً على الفور . فكما يقول كيركجورد ،
إن هناك نوعاً من الصراع بين هذا الفكر اللاشخصى وبين الوجود .
وعلى حد تعبيره ، كلما ازددت تفكيراً على هذا النحو اللاشخصى ، قل
شعورى بكيانى .

وعلى الرغم من هذا ، يصح القول بأن الفكر له مهمة فى تصور الوجود ،
إذ ثمة نوع من التوتر بين الفكر والوجود ، أو بين ما نستطيع تسميته
بالفكر الوجودى والوجود . وبمعنى ما ، فإن هذا التوتر والصراع هو الذى
يحدد الوجود ذاته .

ولكن الإنسان ليس مجرد فكر فحسب . إذ إن هذا الفكر الشخصى
الذى تحدثنا عنه يتضمن شعوراً وإرادة . ولقد أصر فلاسفة معينون مثل هيوم
وبرادلى وجبريل مارسيل — وإن كان بينهم اختلاف بعيد فى النواحى
الأخرى — على تأكيد وجود الإنسان كائناً ذا شعور . ورأى مارسيل أن
المشاعر التى أعتمد عليها فى إنشاء كل أفكارى عن الوجود هى مشاعر علاقتى
بجسمى . وربما صادفنا نظرية مماثلة عند مين دى بيران .

وأكد مين دى بيران جانب الإرادة فى الوجود الإنسانى . فإن المقاومة

التى تلقاها إرادتنا عندما تعمل فى أشياء تعترضها هى التى توحى إلينا بفكرة الوجود . وهى التى تشعرنا فى الوقت نفسه بوحدتنا بأجسامنا .

من هذه الملاحظة نستطيع أن ننتقل أولا إلى الفكرة القائلة بأن الوجود هو ما نشعر بمقاومته لنا ، وثانيا إلى الفكرة القائلة بأن الوجود يمثل الجهد الذى نواجه به ما يقاومنا . ومن ثم يمكن تعريف الوجود بأنه إما مقاومة ، وإما جهد . أو ربما على أنه العلاقة القائمة بين كليهما ، أوما يمثل وحدتهما . إذ ثمة وحدة بينهما فى نفس الوقت الذى يتصارعان فيه .

وينبغى أن يلاحظ أيضاً أن ما يدعونا إلى تعريف الوجود بأنه مقاومة أو بأنه محاولة ، هو ما يظهر فى هاتين الفكرتين من ملامح الشدة . ومن ثم فإننا نعود مرة أخرى إلى فكرة كيركجورد القائلة بأن الوجود عبارةعن شدة .

على أن القول بأن الشدة تماثل الوجود ربما كان مجرد تعريف قد اعتمد على ألفاظ متناقضة .

وكما رأينا ، لقد ذكر أفلوطين أن الوجود قد صدر عن الواحد . كما ذكر آخرون أنه قد صدر عن الممكن ، وربما أمكن الرجوع إلى لايبنتز فى هذه النقطة . والوجود فى نظر هايدجر قد صدر عن العدم. فإذا اتبعنا الفكرة نفسها ، أمكننا القول بأن الوجود نوع من الانفصام أو الانقطاع أو كأنه نوع من الجرح .

ولكن علينا أن نلاحظ أولا أن الشىء الذى انفصم منه الوجود هو مجرد افتراض وهمى ، أكثر منه شىء حقيقى . ويصح مثل هذا الكلام بوجه خاص عن العدم ، وكذلك عن الممكن . وهكذا ربما أمكننا تمثل قيام الوجود بإنشاء مثل هذا الشىء الوهمى لنفسه حتى يظهر لنا ككيان منفصل .

وفى نفس الوقت الذى يبدو فيه الوجود انفصالا ، فإنه يبدو كذلك

وحدة وإنجازاً واكتمالا . ولقد ظهرت هذه الفكرة عند الفلاسفة الكلاسيكيين . فنحن نصادفها عند أرسطو ، عندما عرف الوجود بأنه فعل وكمال . ونصادفها عند ديكارت عندما أدرك تماثل درجات الوجود مع درجات الكمال . وبوسعنا العثور على أفكار مشابهة لأفكار أرسطو فى فلسفة وايتهد .

وهكذا ، وكما رأينا فيما سبق ، الوجود يعنى تحقق شيئين فى نفس الوقت فهو. يعنى وجود ذات فى موقف ، أو بالأحرى فى حالة حركة ، أوفى حالة محاولة ، كما يعنى وجود موضوع يعمل على مقاومتها . بل ويمكن القول بأن الوجود هو وجود الذات التى تجعل نفسها معارضة للموضوع ثم تعمل على الاتحاد به . كما أن الموضوع يظهر ترحاباً وصداً فى الوقت نفسه . ومن ثم يمكننا أن ندرك أن الوجود شىء يعزل نفسه ويعمل على الانفصام ، وإن كان يسعى فى الوقت نفسه إلى إ كمال نفسه وإلى تحقيق وحدة نفسه . ولقد ذكرنا نفس الملاحظات عند الكلام عند الكينونة ، ولكن هنا فى حالة الوجود ، هاتان العمليتان تفصحان عن نفسيهما فى شدة أعظم .

ولقد أكد ياسبرز الحقيقة التى سبق أن لاحظها كيركجورد ونيتشه بأن الوجود اختيار . ولكن هذا الاختيار يخضع فى قراره لمعطى هو « أنا كائن » . فأنا من ناحية ماشىء معطى لنفسى . هنا نصادف أيضاً الفكرة التى عبرنا عنها بالقول بأن الوجود انفصال.فالوجود يفصل نفسه عن الأشياء التى يقوم بإنشائها. والاختيار الذى يتوفر له هو بين ممكنات أقوم بإنشائها لنفسى عند التأمل . فالوجود إذن هو اختيار ، وشىء معطى ، واختيار ولا اختيار ، فى نفس الوقت. ونحن نصل دائماً إلى نفس النتيجة . فالوجود لايمكن أن يوصف ، أو يحدد بمعنى أصح ، إلا بوساطة تصورات تبدو متناقضة مثل التعارض والوحدة ، والانعزال والاكتمال ، والاختيار والمعطى .

والوجود لايمكن أن يستنبط من أى شيء ، فهو لايمكن أن يستنبط بكل تأكيد من ذلك الشيء الذى دعته الفلسفة الكلاسيكية بالماهية. ولقد سبق أن وصفنا الوجود بالشدة ، ونصفه الآن بأنه لايرد إلى شيء .

والوجود كما رأينا حتى الآن ربما يبدو شيئاً محدوداً للغاية . وعلينا أن نضيف إلى ذلك بأنه لاوجود للوجود ، إلا إذا كان هناك مضمون للوجود. فلن يكون هناك وجود إن كان سيرد إلى الوجود البحت . فوجودى متصل بوجود الآخرين. ولعل السبب الذى دفع كيركجورد إلى زيادة تأكيد القلق والخطيئة، والذى دفع سارتر (فى رواياته) إلى زيادة تأكيد الغثيان ، هو إسرافهما فى عزل الفرد عن الأفراد الآخرين . فمن بين مزايا فلسفة الوجود — مختلفة فى ذلك عما يسمى بفلسفة الحياة وفلسفة الأشخاص — عدم إسرافها فى الكلام عن فكرة الاتصال وفكرة الانفصال ، وإن كانت من ناحية أخرى قد أسرفت فى عزلها للفرد . إن للوجود مضمونا .

وفى هذه النقطة يمكننا أن نظهر التعارض بين فكرة فيلسوف مثل هيجل ، وبوزانكيت أحد أتباعه ، وبين فكرة مفكر دينى مثل كيركجورد . وصحيح أن كيركجورد لا ينكر وجود الغير ، ويدرك وجود اتصال بين العقول ، بل ويعترف أيضاً بوجود حب روحى وكنيسة روحية . ومع ذلك ، فإنه اكتفى غالباً بجعل الوجود مقصوراً على الصلة بالله . وعبر عن ذلك بقوله : « إننى لا أكون إلا عندما أكون فى حضرة الله » . . .

والواقع أن لكل موقف من هذين الموقفين المتناقضين (موقف كيركجورد وموقف هيجل) خطره . إذ ينبعث من الشدة البالغة التى ظهرت عند أحدهما ، ومن الخصوبة العظيمة التى ظهرت عند الآخر ، أخطار

تـكاد تـكون متماثلة . فصحيح — كما يقول هيجل — أننا نعرف ونفـكر ونشعر ، وأننا مرتبطون بحضارتنا وتاريخنا وبعالمنا فى نهاية المطاف ، وأن الفـكرة الرومانتيكية القائلة بأن لدينا مشاعر جميلة لم يعبر عنها قد تؤدى إلى نوع من التبلد الوجدانى ، وإلى الاتصاف بأنانية بعيدة الغور فى نفوسـنا . ولـكن المرء إذا جعل غايته الاكتمال اعتماداً على ما يفعله الآخرون واعتماداً على تأمل الأعمال الفنية ، فإن خصوبة الشخصية التى يتم الحصول عليها باتباع هذه الوسائل قد تسفر عن نوع من إلغاء الشخصية .

وعلينا أن نتذكر عند تأمل موقف كيركجورد الذى قد يؤدى إلى نوع من اختفاء النفس فى خضم الشدة التى تتميز بذاتيتها وهولها ما قاله الصوفيون عندما تـكلموا عما أسموه بفقر الروح وثرائها عندما تـكون أسيرة فـكرة واحدة أو شعور واحد .

وهكذا نلقى أنفسنا مرة أخرى وجها لوجه أمام نقائض الوجود . فعلينـا أن نملأ عقولنا بمعان جديدة ، ولـكن ما هو أهم من ذلك أن نحافظ على شدتها ووحدتها وتوترها .

وتحثنا هـذه المسألة على استقصاء الصلة بين الوجود والنفس فى إيجاز . ولقد تشبث بروست بالقول بتنوع مشاعره ، وبما أسماه بالتقطع فى مشاعر القلب intermittences du coeur . وربما جاز لنا القول بأنه عندما طبق هذا الـكلام على المشاعر كان قريب الشبه من أصحاب نظرية التـداعى . ولـكن بروست قد عرفنا كذلك أن الذاكرة تشعر بنوع من الانفعال ، ومن ثم يكون هناك استمرار إلى جانب التقطع .

وفى حديثنا عن النفس والوجود نواجـه مرة أخرى نقائض ؛ لأن الوجود يعنى عودتنا إلى نفوسنا ، وانطلاقنا خارج نفوسنا ، فى الوقت نفسه . والنفس قد تشعر أحياناً بأنها قد اختفت . ولا يقتصر حدوث ذلك على لحظات affalement (الشرود) التى وصفها سارتر ، بل يحدث ذلك أيضاً فى لحظات شدة الانتشاء . والسعى لإنـكار المرء لصـفاته ، والتحرر من الذات هو غاية كل متصوف . وهى نفس الغاية التى رسمها أندريه جيد أحياناً لنفسه . فقد توجد النفس بغير أن يكون لها خصائص النفس . هاتان اللحظتان اللتان تمثلان انطلاق الإنسان خارج نفسه ورجوعه إليها ، قد تدفعنا إلى تصور وجود «ديالـكتيك» مشابه إلى حد ما «لديالـكتيك» هيجل ، إذ كانت النفس عنده تعنى اجتماع أشياء متعارضة وحدوث وحدة بينها .

أما من ناحية العلاقة بين الوجود والزمان ، فعلينا أن نقول أولا إننى لا أستطيع أن أعى الوجود فى نفس اللحظة التى يوجد فيها الوجود .

فأنا أشعر بالوجود كشىء مضى ، أو كشىء سيحدث مستقبلا ، ولـكننى لا أشعر به شيئاً حاضراً . فأنا لا أدرك نفسى إلا شيئاً مضى ، أو شيئاً سيحدث مستقبلا . بهذا المعنى نستطيع القول بأن الوجود يحدد بالأمل والحسرة . فأنا لا أعى وجودى إلا من الخارج ، أى سلفا أو مؤخراً ، كما يمكن القول . فبينى وبين وجودى فاصل ما دائمـاً . وهذه هى حال الإنسان . والإنسان يتساءل بالضرورة حول وجوده ، ولـكنه عندما يفعل ذلك لا يقدر على فعل شىء غير أن يلوذ بالصمت ، أو أن يراوغ . فثمة نوع من الهرب من الوجود عنـد مواجهة الوجود .

مثل هـذه الاعتبارات تجعلنا قريبين من آراء ياسبرز الذى اعتقد أننا معرضون فى النهاية إلى الإخفاق ، أو إلى نوع من « الفرق » .

ومع ذلك فالوجود ليس مقصوراً على الماضى والمستقبل وحدهما . إنه قائم بمعنى أصح فى الأفعال التى يقوم بها الكائن الموجود للقضاء على نفه وإنشائها. فالوجود يعنى دائماً قضاء على الوجـود وإنشاء له . ووجود الكائن « الموجود » قائم فى الأفعال التى ينشىء بها أى امرىء فى الحاضر نفسه بوصفه صاحب هذا المستقبل وهذا الماضى . وهذا هو معنى فكرة « الرجعى » عند كيركجورد ، ومعنى فكرة الرجعى الأبدية أو على الأقل تأكيد الفرد للرجعى الأبدية عند نيتشه . وهو كذلك معنى القرار الحاسم عند هايدجر ، ومعنى الفعل الذى يقوم به البطل عند بروست (وإن كان هـذا يتحقق فى صورة أكثر سلبية مما يحدث عند الفلاسفة الذين تحدثنا عنهم) كى يربط فى نفسه بين لحظة حاضرة وأخرى ماضية[1] .

فالفرد الموجود هو الذى يستطيع تحمل أعباء ماضيه ، والذى يستطيع تحمل مسئولية هذا الماضى . وتبعاً لهـذا المعنى لن تكون مشكلة الوجود من المشكلات التى تحل نظريا . فلا يمكن حلها إلا بالممارسة ، وبالشعور الذى يجربه الفرد عند الجمع بين ماضيه ومستقبله فى حاضره الدائم التجدد .

فإذا تذكرنا كذلك ما سبق قوله عن اشتراك لحظات الزمان فى نسيج واحد، وامتزاج المواضع فى المكان فإننا سندرك أن عزلة الفرد وعزلة اللحظة لا يمكن أن تكون كبيرة كما تبدو .

---

(٤) إن هذا أيضا هو معنى العالم الثالث عند إبسن فى رواية Brand .

وما قمنا بعرضه لم يكن تحليلا لفكرة بقدر كونه نوعا من تحديد لشعور . وعلينا أن نضيف إلى ذلك أن وجود « الأنا » ليس وجود الأنت ، أو وجود الهو ، أو وجود الهذا . ومن ثم يتبين لنا استحالة تحديد الوجود . إذ إن وجود النحن ليس مماثلا لوجود الأنا أو وجود الأنت .

من هذا يتضح أن معنى كلمة وجود يتغير بحسب تصريفهـا ، وأن هذا هو أحد الأسبـاب التى جعلت تحديد معنى الوجود أمراً عسيراً . ولقد حاولنا الاهتداء إلى ما هية الوجود ، ولـكن ما هيته بدت وكأنها تراوغنا . والظاهر أنه لا وجود لأية ماهية بمعنى أصح . فنحن ننتقل من البحث عن ما هية الوجود إلى الشعور بلا ما هيته . فالوجود لا يمكن أن يتـكشف لنا كاملا . وهو لا يكون قوياً على الإطلاق مثلما يبدو عندما يكون مختفياً .

ومن المستطاع التفرقة بين فلسفات الوجود وفلسفات الحياة . وأنصار النوع الأول يسعون لإدراك غايات عويصة — فيما يبدو — وهم لا يقنعون بالحلول السهلة اليسيرة (ظاهرياً على الأقل) التى تقدمهـا فلسفات الحياة . ولـكن لعل فلسفات الوجود قد جعلت هناك حداً فاصلا ، وانعزالا ، بين الأشياء التى أكدت الفلسفات الأخرى — فى سهولة ويسر — اتصالهـا . ولعل واجبنا يحتم الربط بين ما هو صحيح فى كلتا الفلسفتين ، واستبعاد كل ما أثار الشك فى كليهمـا .

ويمـكن أن ينظر إلى الوجودية كجانب من حركة كاملة يمكن أن تصادف فى مجالات أخرى إلى جانب الفلسفة . فمنذ نهاية القرن الماضى — فيما يبدو — توثقت الصلة مثلا بين تذوق الأعمال الفنية وبين المحاولات التى يبذلها مبتدعو هذه الأعمال ، وأصبحت تتسم بنوع من التعاطف . وإن كانت القرون السالفة

قد راعت إلى حد ما الخصائص الفردية للمصورين عند تقدير أعمالهم . وإعجابنا بما أنجزه فان جوخ — بل وسيزان — لا يمكن أن ينفصل عن شعورنا بالجهد الشخصى الذى بذلاه، كما تم التعبير عنه فى لمسات «الفرشاة» التى قاما باستخدامها. فنحن نشعر بوجودهم الإنسانى فى نفس الوقت الذى نعجب فيه بهم كمصورين.

وربما كان من الطريف مقارنة الوجودية بمذهب آخر من مذاهب عصرنا ظهر بوجه خاص فى بعض الدوائر الدينية فى فرنسا ، وأطلق عليه اسم personalism (النزعة الشخصية) ، فقد أكد هذا المذهب ، كما شرحه بعض فلاسفة أجانب من المقيمين فى فرنسا مثل لاندسبرج وبردييف — وكما شرحه بعض مفكرين فرنسيين مثل مونييه — أهمية الشخص ، لا باعتباره شيئاً منفصلا ومنعزلا على النحو الذى جاء فى كلام الوجوديين[1] ، بل بوصفه متصلا بأشخاص آخرين فى مجتمع روحى ، أو ربما أمكننا القول فى مجتمع من الأشخاص . ويعبر أنصار « النزعة الشخصية » عن وجهة نظرهم بالقول بأن الوجوديين لم يعملوا حساباً كافياً للصلات الحية بين الشخصيات الحية ، وأن هذا هو أحد أسباب التشاؤم الذى ظهر فى مذاهبهم .

على أننا قد نتساءل : ألا يصح القول بأن هذه « النزعة الشخصية » قد عرضت هى الأخرى حلا يسيراً للغاية للمشكلة ، فلقد لجأ أنصار النزعة الشخصية ، وكذلك مارسيل ، إلى إقامة فرق بين الفرد والشخصية ، كما فرقوا بين المشكلة والسر الخفى ، بقصد الخلاص من بعض مشكلات معينة . ولكن ربما كان عدم الخلاص من المشكلات ، التى تمثل بالضرورة ما يجرى فى العقل ، ميزة فى هذه المذاهب التى هى أكثر عسراً وأقل إرضاء .

---

(١) علينا أن نستثنى من ذلك مفكرين مثل جبريل مارسيل .

ولعلنا نستطيع تتبع نوع من « الديالكتيك » فى فلسفات الوجود ، إذا بدأنا من النظرات الدينية لكيركجورد ، واتجهنا إما إلى المذاهب غير الدينية عند هايدجر ، وإما إلى المذاهب الدينية عند بعض مفكرين فرنسيين مثل مارسيل. ولكن لعل هناك جانباً من الخطر فى كلا الاتجاهين على حد سواء . إذ اتجه الوجوديون الدينيون فى عروضهم — كما رأينا — إلى حلول يسيرة للمشكلات. أما الوجوديون اللادينيون فإنهم قد احتفظوا بآثار معينة من التصورات الدينية قد صبغت فلسفتهم كلها رغما بتعادهم عن الدين . لذلك كان من واجب الفيلسوف أن يكون قريباً بقدر الإمكان من الوجود ، مستقلا عن أى اعتبار دينى أو لا دينى .

وقد يتهم الفيلسوف أحياناً بتقديمه فلسفة يائسة . ولكن رؤية العالم كما هو لا يعنى بالضرورة إنشاء فلسفة يأس ، وإن كانت ستبدو كذلك عند أولئك الذين يتوهمون أن لديهم حلا كاملا لكل مشكلة . ولعلنا نستطيع أن نضيف إلى ذلك أن ما دفع هؤلاء المفكرين أنفسهم إلى إجاباتهم كان نوعا من اليأس. ومثل هذا القول لا يعنى على الإطلاق أية إدانة لهم ، لأن هذا الشعور بالسخط يضفى قيمة على وجودهم ذاته .

— ٣ —

يمكن التفرقة من ناحية بين الواقع والإمكان ، وبين الواقع والضرورة من ناحية أخرى . ولقد فهم كانط هذه الكلمة على هذا النحو عند دراسته لمقولات التوجيه .

ولكن « الواقع » قد يوضع فى مقابل « اللا واقع » أيضاً ؛ كما يمكن التفرقة بينه وبين الحقيقة . وهذان المعنيان الأخيران هما اللذان كان يعنيهما

برادلى بهذه الكلمة فى كتابه Essays on Truth & Reality (مقالات فى الحقيقة والواقع) وفى كتابه Appearance & Reality (الظاهر والواقع) .

ووفقاً لما قاله : الحقيقة دائماً جزئية ، أما الواقع — كما بين هيجل — فهو دائماً « الكل » .

وربما أمكننا القول بأنه فى مذهب مثل مذهب بارمنيدس ، توجد هوية بين الكينونة والحقيقة والواقع، ولكن شيئاًفشيئاً بدأت هذه الأفكار فى الانفصال. فقد نظر إلى الكينونة على أنها شىء أكثر تجرداً ، وإلى الحقيقة على أنها شىء أكثر جزئية ، أما الواقع فقد جعل له طابع الشمول .

فإذا انتقلنا إلى أفلاطون بعد هذه الملاحظات الوجيزة عن المصطلحات ، أمكننا أن نلاحظ أنه فى محاورة السفسطائى كان يعنى بالكينونة الكل. ومع ذلك فإنه لم يعد ينظر إلى هذا الكل بنفس طريقة بارمنيدس ، أى كشىء ثابت ، بل نظر إليه باعتباره شيئاً يحتوى فى ذاته على كل من الثبات والحركة .

ومن بين هاتين الفكرتين اللتين رأى أفلاطون تميز الواقع بهما فى جملته، رأى بعض الفلاسفة المحدثين الاقتصار على اختيار واحدة منهما ، هى فكرة الحركة . ومن ثم التقينا بفلسفات مثل فلسفة برجسون وفلسفة ديوى ، رغم ما يظهر من اختلاف بينهما فى النواحى الأخرى .

وسواء نظر إلى الكل على أنه فى حالة حركة ، أو فى حالة ثبات ، أو على أنه يجمع بين كل من الحركة والثبات ، فإن مايهم وفقاً لنظرتنا هو أن الواقع يعنى شيئاً شاملا ، وأنه منفصل عن التصورات الأخرى ، وعلى الأخص تصور الوجود ، الذى يتصور الآن شيئاً يتميز بشدته ، لأنه جزئى وذاتى .

وربما أمكننا تفسير فلسفة كيركجورد على أنها نفى لتصور الواقع كما أدركه هيجل ، وكما تصوره برادلى فيما بعد . كما أننا نستطيع تفسير فلسفتى هيجل وبرادلى على أنهما نفى لفلسفة الوجود ، كما جاءت عند كيركجورد . هنا كذلك نقابل نقائض وصراعاً و «ديالكتيك» . وهذه هى الحالة التى يتميز بها العقل .

* * *

لن يكون للواقع أى معنى إلا إذا جعلناه مقابلا للظاهرات أو الظواهر . ولقد سبق أن رأينا كيف قسم بارمنيدس أشعاره إلى « كانتوين » ، تحدث فى «الكانتو » الأول منهما عن الواقع والحقيقة، وتحدث فى « الكانتو » الآخر عن الظاهرات التى أدركها كلا كينونة أولا حقيقة . وتعارضت مع فلسفة الإيليين فلسفة أتباع هيرقليطس ، وخصوصاً فلسفة بروتاجوراس الذى قال إن الأشياء هى ما تبدو عليه عند رؤيتها ، أو فى عبارة أخرى ، إن الظاهرات شىء حقيقى ولا شىء وراءها .

وكانت المهمة التى حددها أفلاطون لنفسه هى ، من ناحية ، إثبات إدراك أتباع هيرقليطس لجانب واحد من الواقع ، وإن كان من ناحية ثانية ، قد حاول بيان أنهم لم يروا سوى جانب واحد منه ، وأن هنالك نوعين من الكائنات: حسى وعقلى . وعلى الرغم من أن الكائنات المحسوسة أساسها المعقولات ، فإن أفلاطون قد وصفها — كما رأينا — بأنها كائنات (فى فيدون) مثل الأخرى . وربما قلنا كما يقول : تايلور (الفيلسوف الانجليزى A. E. Taylor) إن نظرية المثل هى الأساس الذى تعتمد عليه حقيقة الأشياء الحسية ، التى طالما حدث خطأ فى تفسيرها ، وقيل أن إفلاطون قد أنكر وجودها.

وعندما تناول ديكارت المشكلة مرة أخرى، فرق فى الأشياء الحسية — اتباعاً لرأى العلم فى عصره ووفقاً لنظرته إلى العلم — بين ما هو واضح للعقل (أى الامتداد) وبين ما هو غير واضح، أى الكيفيات الثانوية التى جاءت من العقل، وموجودة بحق فيه. إذ رأى من ناحية معينة، أنه من الصحيح أن كل فكرة من هذه الأفكار فى العقل، ولكن ما هو ليس بواضح لا يطابق أى شىء مستقل عن العقول الجزئية، بينما تطابق الأفكار الواضحة المتمايزة هذه الأشياء المستقلة.

كانت هذه هى نقطة البدء التى بدأ منها اثنان من أعظم أتباع ديكارت هما سبينوزا ولايبنتز. فقد بين سبينوزا أننا كلما ازددنا تعمقاً فى نظرنا للواقع ازدادت الظاهرات الجزئية إختفاء، وقدم لايبنتز عالماً من البداهات العقلانية والعلمية التى اعتمدت على ما أسماه بالظاهرات المرتكنة إلى أساس سليم.

وتبعاً لكانط تأتى الظاهرات المرتكنة إلى أساس سليم، من فعل العقل عندما يمارس نشاطه وفاعليته فى أشياء غير معروفة.

ولم يرض أتباع كانط، فيشته وشلنج وهيجل، بالانفصال الكامل بين الظاهرات والأشياء، الذى تحدث عنه كانط. والواقع أن هيجل قد تصور وجود حركة صاعدة متصلة من الظاهرات إلى الأشياء. فلاشىء يضيع هباء. وكل ما يظهر فى عالم الظاهرات له صورة محددة، يعرف بها فى عالم الواقع. وكانت فكرة هيجل هذه هى التى رجع إليها برادلى مرة أخرى، عندما جعل المطلق يتألف من ظاهرات، وإن كانت هذه الظاهرات قد اتحدت وتحولت فأصبحت مطلقاً.

من هذا يتضح أن الظاهرات كلها تبعاً لما قاله هيجل وبرادلى، عبارة عن

مجرد مرتبة دانية من الواقع . ولـكننا عند نيتشه نصادف أيضاً حلا للمشكلة أو بمعنى أصح نفياًللمشكلة . فقد أنـكر إنـكاراً تاماً الانفصال بين الظاهرات والواقع،وقال على نحو أكثر تحديداً من برادلي إن الواقع موجود في الظاهرات ، بل لعله قال مختلفاً عن برادلي بأنه لا وجود لأي واقع ، وأن ما هناك هو مجرد ظاهرات ، وأن الناس قد أنشئوا اعتمادا على نوع من الانحراف الذهني هذه العوالم المتخيلة وراء العالم الحقيقي . فنحن نحيا في ظواهر ، وليس هناك ما يبحث عنه ، أو يمكن العثور عليه وراءها . فعلينا أن نكتفي بالنظر إلى الظواهر على حالها . فهي في ذاتها عبارة عن كشوف ، وإن كانت لا تكشف عن شيء سوى ذاتها . إن هذا الأمر يصح تسميته بالفنومنولوجية النيتشية .

* * *

فإذا نظرنا الآن إلى هـذه الأفـكار الثلاثة — الـكينونة والوجود والواقع —فإننا نستطيع أن نلاحظ أولا أن الـكينونة والوجود قد فهما أحياناً على أنهما فـكرة واحدة، ولا يعنيان شيئين مختلفين . فما قاله كانط عن الوجود يمـكن أن ينطبق أيضاً على الـكينونة . وفضلا عن ذلك ، فإننا إذا قارنا بين هذه الأفـكار الثلاثة ، نستطيع أن نجمل ما قلنا عن الـكينونة بتأكيد القول بأن فـكرة الـكينونة مجردة للغـاية ، وأنه من الواجب أن يحل الشعور بالـكينونة أو الإحساس بها محل هذه الفـكرة ، وأن ما ساعد على ظهور فـكرة الوجود هو تأكيدها الطابع الجزئي عند البشر ، كما أن فـكرة الواقع قد أصبحت شيئاً فشيئاً تعني كلا يشتمل على جميع الأشياء ،فإذا رغبنا إذن في زيادة تبسيط العلاقة بين هذه الأفـكار الثلاثة أمكننا القول بأن الوجود يعني الجزئية الذاتية ، وأن الواقع يدل على معنى الشمول الموضوعي (بل وربما ما هو

أكثر من الموضوعى) ، وأن الشعور بالكينونة هو نوع من الرابطة التى تربط بينهما. فإذا تذكرنا مذهب برادلى وقوله إن الواقع يقسم نفسه إلى الـ that ، والـ what ، أمكننا القول بأن من بين النتائج التى تتمخض عن قسمة الواقع على هذا النحو هى الشعور بالـ that ، أى بوجودنا فى عبارة أخرى .

ومحاولة جعل الكلمة « كينونة » ذات دلالة معرضة للإخفاق فيما يبدو . ولقد قسم سارتر الكينونة إلى نوعين : كينونة فى ذاتها ، وكينونة لذاتها . ولكن هذه التفرقة ليست مقبولة تماما، لأن ما وصفه سارتر بالكينونة فى ذاتها شىء مجرد بحت . فهو يعنى بهذا التعبير الأشياء المنعزلة ، من حيث انعزالها ، كالمنضدة مثلا أو الحائط أو جذر الشجرة . ولكن الواقع أنه لا وجود لأشياء فى ذاتها بالمعنى الذى كان يعنيه سارتر بهذا التعبير . فالجذر متصل بشجرة الماضى وشجرة المستقبل وشجرة الحاضر . والحائط متصل بالحجرة وهكذا . أما الكينونة لذاتها التى قصد سارتر بها الوعى . فقد عرفها من ناحية صلتها بالعدم . وهذا أمر يدفعنا إلى الاعتقاد بأن ما اعتبر من أنواع الكينونة هو نوع من أنواع اللاكينونة . وهذا أمر ممكن ، ولكنه يثير عدة مشكلات . وفضلا عن ذلك ، فقد عمل سارتر على الربط بين هذين النوعين من الكينونة . وتبعا لما قاله ، الكينونة لذاتها هى نتاج نوع من التجريد ، بل الفناء ، الذى يحدث فى نطاق الكينونة فى ذاتها . وهذا القول ربما يجعلنا نقترب من النظرية القبالية (وهى من النظريات الثيوصوفية) .

وقسمة هايدجر للكينونة إلى وجود ، وكينونة أشياء مرئية ، وكينونة أدوات ، ليست أفضل حالا من حيث كفايتها . فهو من بين الأنواع الثلاثة للكينونة قد اعتبر نوعين منها هما كينونة الأشياء المرئية (كالمشاهد)

وكينونة الأشياء المستعملة (الأدوات) لا يعرفان إلا من حيث صلتهما بالنوع الثالث من الكينونة ، أى الوجود . ومن ثم لا يبقى غير نوع واحد حقيقى من الكينونة . هذا كذلك أمر ممكن ، ولكن ما وعدنا به كان ثلاثة أنواع من الكينونة .

فإذا فشلت هذه النظريات الخاصة بالكينونة فى إقناعنا ، فإننا نستطيع الرجوع إلى نظريتين فى الفلسفة الحديثة هما نظرية كيركجورد ونظرية برادلى اللتان تسمحان لنا بتعريف الوجود والواقع باعتبارهما متمايزين عن الكينونة (التى لا نعدها فكرة إيجابية) ، أو هما تسمحان بالتعريف، أو بالوصف بمعنى أصح ، فى صورة أوضح من التعاريف السابق عرضها .

٤ – الصيرورة

اعتبر أفلاطون هوميروس وهزيود أول فيلسوفين . وقال إنهما من أشياع نظرية الحركة الكلية . إذ اعتقد هوميروس مثلا أن المحيط هو أصل كل الأشياء . من هذا يتبين ، وتبعاً لما قاله أفلاطون ، إن أول فلسفة كانت هيراقليطية . ويمكننا أن نضيف إلى ذلك أن هيرقليطس — ولا يستبعد أن يكون أول فيلسوف صاحب نظرية محددة عن الحركة الكلية — قد ظهر قبل بارمنيدس فيلسوف الثبات الكلى .

وعارض بارمنيدس ، وتلميذه زينون ، مذهب الحركة الكلية ، وقالا بتعارضه مع العقل ومبدأ التناقض . هذا العداء للحركة الذى يلاحظ عند كثيرين من الفلاسفة اليونانيين ، قيل إنه من الخصائص الأساسية للفكر الفلسفى . والواقع أننا قد نصادفه أيضاً عند انكسا جوراس . فهو عندما قال بتكوين الأشياء من عناصر سابقة لها فى الوجود ، ذكر أن كل شىء نراه اليوم هو مجرد مركب من أشياء سبق وجودها منذ الأزل . وقد يقال بالمثل إن فكرة ديموقريطس مشتقة من بارمنيدس . فكل ما فعله ديموقريطس هو تقطيع الواحد البارمنيدى إلى أجزاء صغيرة هى الذرات . وربما أمكننا اكتشاف صراع مماثل ضد التغير والحركة فى الفلسفة الحديثة أيضاً . فقد حاول ديكارت فى

(الفيزيقا) الاقتصار على التركيز على أحداث اللحظة السالفة المباشرة عند تفسير الظواهر . وثمة اتجاه عند ديكارت لتأكيد التلقائية نصادفه فى نظريته التى وضعها للضوء وللعالم بوجه عام ، وللكوجيتو أيضاً . إذ كانت هذه وسيلة لتجنب تصور التغير والقول بحدوث نقله من حالة لحالة . وذكر سبينوزا أن على الفيلسوف رؤية الأشياء من ناحية خلودها . وقد يعد برادلى والفيلسوف الروسى المولد شبير قريبين للغاية من فكرة بارمنيدس ، كما يعتبر مايرسون ممثلا للاتجاه البارمنيدى فى النقد الحديث للعلم . فقد اعتقد أن العلم يهدف أساساً إلى اكتشاف المماثلات . ونحن نرضى عن تصور العلة ، لأنه يساعدنا على تمثل التعاقب الذى يحدث بين الظواهر المتعاقبة ، وتصورها كأنها متماثلة من ناحية أساسية .

ونحن نصادف فى محاورة تيتياتوس لأفلاطون ، وفى كتاب فنومنولوجية الروح لهيجل نقدا للصيرورة — أو للصيرورة الحسية على الأقل . وهو نقد اعتمد فى نهاية المطاف على أساس لغوى . فأفلاطون يتساءل عما تكون هذه الأشياء التى لن نستطيع أن نقول عنها حتى أنها كذا أو كذا ، لأنها تتغير كل لحظة ؟ . وكان على هذا النحو نقده لنظرية هيرقليطس التى بدت له أهم أساس قامت عليه فلسفة بروتاجوراس التشككية . أما هيجل فقد سبق أن رأينا كيف انتقد فكرتى الهنا والآن ، إذ أننا نستطيع فى كل آن قول كلمة « الآن » ، كما نستطيع قول كلمة « هنا » عن كل مكان . ومن ثم فإن كلمة « الآن » و « هنا » بدلا من كونهما فكرتين مشخصتين ، كما تخيل الكثيرون ، فإنهما فكرتان مجردتان للغاية وخاويتان . إذ يمكن ملؤهما بوقائع بعيدة الاختلاف ، تبعاً للآنات المختلفة والمواضع المختلفة التى يشيران إليها . ولقد لاحظنا أيضاً

كيف يمكن الرد على هذه الملاحظات التى جاء بها كل من أفلاطون وهيجل . فلقدافترض كلاهما أن اللغة تكشف عن الأشياء — أو ينبغى أن تقوم بذلك — ثم اكتشفا تبعاً لذلك إخفاق اللغة ، لأنها عجزت عن تحقيق هذا الكشف التام ، ولكنهما لم ينتبها انتباهاً كافياً إلى أن الإنسان عندما يتكلم ، أو عندما يتفوه ، بوجه خاص ، بكلمات مثل « هنا » و « الآن » ، فإنه لا يقصد أكثر من الإشارة إلى شىء ، أو توجيه العقل إلى شىء ما .

وأول سؤال علينا أن نسأله أنفسنا هو هل يمكن اعتبار الصيرورة موضوعا لفكرنا ، وما هى الشروط التى ينبغى توافرها لتحقق ذلك ؟ . ولنبدأ بهذا السؤال الأخير أولا . فلقد قيل إننا لن نستطيع أن نفكر فى الصيرورة إلا إذا تصورنا الثبات الذى يتعارض معها ، والذى يعد الأساس الذى صدرت عنه . هذه النقطة قد أكدها كانط عندما اهتدى إلى مقولة الجوهر ، وعندما قال بضرورة افتراضها عند تصور الصيرورة . ومع ذلك فلا يبدو من الضرورى عند التفكير فى الصيرورة أن نكون قد تصورنا قبل ذلك الثبات المطلق . ولعل كانط كان سيقر القول بكفاية أى ثبات نسبى . وربما قال بعد ذلك إن هذا الثبات النسبى يمكن أن ينظر إليه كممثل لمقولة الجوهر ذاتها . ولكن هذا التحديد لا يبدو مرتكنا ارتكانا كاملا إلى ما يبرره . وربما بدا كافياً القول بأن وراء الأشياء السريعة التغير أشياء أخرى لا تتغير بنفس السرعة ، وبالمقارنة بينهما ، يمكننا أن ندرك سرعة مرور الأشياء الأولى . وعلى هذا النحو كانت نظرية بروتاجوراس فى هذه النقطة . وكان بروتاجوراس يستعيض عن الثبات وعن الجوهر ، بحركات فى اتجاهات مختلفة وذات سرعات مختلفة (وهكذا فعل هيوم أيضاً) .

من هذا نستخلص أن فكرة الثبات ليست ضرورية لتصور الصيرورة .

وبإمكاننا القول أيضاً إن تعريف الصيرورة بأنها نقلة من مرحلة إلى مرحلة أخرى ، لايعد تعريفاً حسناً لها . لأن هذه المراحل ذاتها فى الواقع أجزاء من الصيرورة ، بل إنها الصيرورة . فما يحتاج إليه هنا أيضاً هو تصور وجود حركتين، إحداهما أسرع من الأخرى، الحركة الأبطأ هى التى يقصد بها «المراحل».

ويبقى هناك سؤال حتى بعد قولنا بعدم ضرورة هذين الشرطين (الثبات والمراحل) لتصور الصيرورة، وهو هل يمكن بحق التفكير فى الصيرورة ؟. والرد على هذا السؤال يعتمد على ما نعنيه بكلمة « التفكير » . فإذا جعلنا كلمة «التفكير» تعنى الفهم العلمى الدقيق ، فى هذه الحالة ، لن يكون بوسعنا القول بأن الصيرورة موضوع فكر ، لأننا لن نستطيع معرفة ما هى الصيرورة اعتمادا على وضع الآنات جنباً إلى جنب فى فكرنا . ولكن هذا يتيسر اعتماداً على شىء مشابه لما أسماه برجسون بالحدس .

ولقد ربط فلاسفة كثيرون (وأرسطو على الأخص) بين فكرة الصيرورة وفكرة النقص وفكرة اللا كينونة وفكرة الممكن .

ومع هذا فارتباط الصيرورة بفكرة النقص أو فكرة اللاكينونة أو فكرة الإمكان ليس أوثق من ارتباطها بفكرة الثبات أو فكرة المراحل. ولكن ثمة فكرة يصح القول بأن الصيرورة مرتبطة بها .هذه الفكرة هى فكرة الكيف . فلو لم توجد كيفيات متغايرة فى العالم لما كان هناك أية صيرورة .

وتصور الفلاسفة الصيرورة فى حالات مختلفة . فهيرقليطس مثلا قد أدرك الصيرورة شيئاً يتحقق فى حالة وجود متضادين ، كالبارد عندما يصير شيئاً دافئاً،

أو الرخو عندما يصير شيئاً صلبا . . وهلم جرا . فالتوتر القائم بين الأضداد هو الذى يفسر الصيرورة . وقد أدرك أفلاطون أصل الصيرورة — وعلى الأخص فى آخر مراحل فلسفته — فيما أسماه (باستخدام كلمة فيثاغورية) بالدياد Dyad اللامحدد ، أى ما يمكن أن يتجه إلى نحو أو آخر ، كالحرارة مثلا ، بغير وجود أى حد كامن فى مدى التغير ذاته . وعرض أرسطو تحليلا للصيرورة اعتمد على التعارض بين العدم والصورة ، وبين القوة والفعل. وانتهى تحليله فى بعض الأحيان بإثبات وجود حدين هما القوة والفعل . كما انتهى فى أحيان أخرى إلى إثبات وجود ثلاثة حدود هى العدم والقوة والفعل . (وفى فلسفة أرسطو تحليل آخر للصيرورة جاء عند تفرقته بين العلل الأربع) .

وجعل الفلاسفة القدامى تصور التغير أو الصيرورة—مع بعض استثناءات كما سنرى — مقصوراً على عالم الحس . وبتأثير عوامل شتى ، انتهى العقل الحديث إلى إدراك وجود تغير فى العالم الروحى إلى جانب التغير فى العالم الحسى . ويمكن القول بأن لا يبنتز هو الفيلسوف الذى استطاع أن يبين كيف يمكن للحركة أن تتكامل مع نسقه الروحى فى جملته . فلقد جعل لايبنتز من خصائص الموناد الانتقال من الإدراكات الحسية إلى الإدراكات الحسية فى حركة لا تنقطع أبدا . وساهمت بعض عوامل من الرياضة كالتفاضل والتكامل والتصور الطبيعى للقوة فى إنشاء ما جاء به لايبنتز من أفكار. وفى القرن التاسع عشر ، اشتركت مؤثرات ترجع إلى الدراسات التاريخية مع تأثير الرياضة ، أو حلت محلها . وأفصحت فلسفة هيجل عن اتجاه القرن التاسع عشر إلى الصيرورة . وربما صح القول بأن فلسفة هيجل قد أثرت فى نظرة هذا القرن إلى الصيرورة . وقام هيجل بشىء شبيه بتحليل فكرة الصيرورة ، أو قام بمعنى

أصح بتفسير العملية التأليفية التى تعتمد عليها فكرة الصيرورة . فوفقا لما قاله ، الصيرورة عبارة عن عملية تأليفية من الكينونة (التى تمثل الدعوى) واللا كينونة (وتمثل مقابل الدعوى) . ولقد سبق أن ذكرنا عدم وجود ضرورة تستوجب وجود اللا كينونة لإنشاء فكرة الصيرورة . ورغم أهمية ملاحظة كيف تدخلت هذه الفكرة عند أفلاطون وهيجل عند تحديد معنى الصيرورة ، فإننا قد نشك فى تحليلهما ، الذى تميز بمثاليته.

ويمكن أن نضع تصور برجسون فى مقابل تفسيرات الصيرورة التى كان بعضها مسرفا فى مثاليته (كتفسيرات أرسطو وأفلاطون وهيجل) ، وكان البعض الآخر كتفسير لايبنتز مسرفا فى تقيده بالفكر النسقى. وذكر برجسون أنه لا يمكن القول بأن الصيرورة تعنى الكينونة فى حالة انحطاط ، أو بأنها خليط من الكينونة واللا كينونة ، أو بأنها حركة بين أضداد ، أو بأنها نقلة من القوة إلى الفعل ، أو نقلة من مدرك حسى إلى آخر (وإن كانت هذه الفكرة الأخيرة هى أقرب الأفكار إلى فكرته) ، بل هى شىء قائم بذاته ولذاته ، ويمكن إدراكها كشىء مطلق . فهى جوهر العالم ، إن ارتضينا استعمال كلمة « جوهر » على هذا النحو الذى يؤدى إلى مفارقات ، لتحديد التغير أو ما أسماه برجسون بالديمومة .

من هذا يتضح أن العوامل الوحيدة التى أدت إلى تفكيرنا فى الصيرورة هى ما يحدث من بطء وإسراع داخل الصيرورة. وتحليل الصيرورة ليس بالأمر الميسور ، لأنها شىء يتصف بأنه معطى مباشرة ، ويتم الشعور به مباشرة .

ورغم هذا ، فبإمكاننا التساؤل عن أنواع التغيرات التى عرفت الإنسان فكرة التغير . ويمكننا أن نذكر البحر ، الذى نظر إليه منذ عهد

مبكر رمزا للتغير العالمى ، كما نذكر الدورات وتغيراتها ، والتى تظهر فى حالات المد والجزر والليل والنهار واليقظة والنوم والشهيق والزفير . وهى الأمثلة التى عرفت هيرقليطس ما تتضمنه الحركة من نقائض . وهناك كذلك التغيرات التى تحدث عند النمو ، كالفاكهة وإثمارها . وتتصل هذه التغيرات ، من ناحية ، بالدورات ، لأن إثمار الفصول متصل بالفصول . تجىء بعد ذلك تغيرات معاكسة للتغيرات السابقة ، كالتى تحدث عند التقدم فى السن أو التحلل . كل هذه التغيرات التى تحدث فى صورة شبيهة بالإيقاع تتصل بعضها ببعض على نحو أو آخر ، فعالمنا يتألف من بناء كامل من الإيقاعات .

وعند ما أراد برجسون تعريفنا طبيعة التغير ذكر أحياناً الألحان التى لا يمكن فصل أية نغمة فيها عن الأنغام الأخرى ، كما ذكر أيضاً النضج ، وتضخم الكرات الثلجية . وهذا التشبيه الأخير يبدو أنه أقلها إقناعاً لأن تضخم الكرة الثلجية يدل على إضافة تعتمد على الكم البحت ، ومن ثم يكون الكيف قد تحول إلى لغة الكم .

ومقولات الصيرورة مثل البدء والاختفاء يصح دراستها أيضاً . ولقد عرض هيجل بعض أمثلة لتحليل مثل هذه المقولات ، وبين بوجه خاص الصعوبة فى تصور مقولة البدء .

ولنحاول أن نفحص ما يصح تسميته بنقائض الصيرورة . فنحن نقصد بالصيرورة شيئاً عاماً ، وإن كانت الصيرورة تتضمن عدة أنواع . والصيرورة لا يمكن أن تحدد إلا اعتماداً على ما يطرأ من تبدل أو تغير فى الكيف ، وإن وجب لإدراك الصيرورة بوجه عام اللجوء إلى التجريد من الكيفيات الجزئية .

ولذا ينبغى أن نفترض وجود هذه الـكيفيات ، وأن نعمل على استبعادها معا . وفضلا عن ذلك ، فعلى الرغم من أننا ندرك الصيرورة دائماً فى صور جزئية، إلا أننا نشعر أن هذه الصور لايمكن أن تدرك إلا فى حالة وجود صيرورة كلية . وهـكذا فإننا ننتقل من الصيرورة الجزئية إلى الصيرورة العامة ، ومن العام إلى الجزئى .

تجىء بعد ذلك مسألة ذاتية الصيرورة ، وموضوعيتها . وبوسعنا القول مثلا إن هيرقليطس قد أكد الناحية الموضوعية للصيرورة ، كما أكد برجسون ناحيتها الذاتية . ولـكننا نصادف تأكيداً للصيرورة الموضوعية عند برجسون ، كما نصادف تأكيداً للصيرورة الذاتية متضمناً عند هيرقليطس . وجمع هيجل بين هاتين الناحيتين . وفى الحق ثمة ناحية ذاتية على الدوام فى فـكرتنا عن الصيرورة ، إن صح القول بأنها حقيقية . فـكما أشار برجسون ، أن إدراكنا للتغير يعتمد على مسلمة التماثل بينناوبين الشىء الذى يتغير . وعلى الرغم من أن الإنسان قد لاحظ التغير أولا فى الأشياء إلا أنه قد أصبح يشعر به أساساً فى نفسه . فإن إدراك التغير يعتمد على نوع من الحدس الباطنى للتغير .

علينا بعد ذلك أن نبحث :هل يعد التغير متصلا أو منفصلا ؟ . ناقش الفيثاغوريون والإيليون هذه المسألة ، كما أنها كثيراً ما نوقشت فى العصور الوسطى فى كل من الفلسفة العربية والفلسفة المسيحية. واعتقد ديكارت أن الخلق متصل (على أننا إذا توخينا الدقة قلنا بالانفصال ، لأن الخلق يتجدد فى كل آن .فقد اعتقد ديكارت أن كل آن من الآنات منفصل عما قبله وعما بعده) . وينقسم الرأى فى هذه المسألة. فمن ناحية ،هناك رينوفييه وجيمس وراو وباشلار ، أى كل القائلين بالانفصال .ومن ناحية أخرى ، نصادف فلاسفة قالوا بالاتصال مثل برجسون .

وربما أمكن القول بأن فكرة الاتصال وفكرة الانفصال قد إزدادتا أهمية ووضوحا فى القرن التاسع عشر والقرن العشرين ، عما كانت عليه فيما مضى . فلقد شهد القرن التاسع عشر ما حدث من تقدم فى نظريات التطور . وهى نظريات قد أمكنها بفضل جمعها فى نظرية واحدة ، الفروض الفلكية للابلاس (وكانط) والنظريات البيولوجية للامارك (ثم داروين فيما بعد) رؤية العالم وهو يتحول من حالة سديمية بدائية إلى عالم الحيوان بأنواعه المتمايزة . ولكن علينا ألا ننسى أن لايبنتز قد سبق أن عرض فى القرن الثامن عشر نظرية كاملة قد اعتمدث على فكرة الاتصال .

وبعد الحرص على تأكيد الاتصال ، وهو أمر تميز به القرن التاسع عشر إلى حد كبير ، ظهر اتجاه لتأكيد الانفصال . ويمكن وصف فكرة « المدخل » threshold فى السيكوفزيقا بأنها قد عبرت بالفعل عن هذا الاتجاه . وتعارضت نظرية الطفرات عندما أكدت معنى الانفصال مع النظرية الداروينية وقولها بالاتصال . وإن كان يتحتم أولا ملاحظة أن داروين قد افترض وجود تنوعات لا يمكن تفسيرها . وهذه التنوعات وثيقة الصلة إلى أبعد حد بما يسمى بالطفرات . كما أن الانفصال الذى أثبته ديفريس De Vries ، لم يتصور على أنه متعارض مع النظرة الداروينية . ويظهر النزوع إلى الانفصال فى صورة ملحوظة أكثر من ذلك فى الفيزياء ، إن رغبنا أن نسمى بالنزعة ، ما هو فى الحقيقة رغبة فى الحرص على التزام الدقة فى التعبير عن الوقائع التى تتكشف لنا .

وفكرة الاتصال فكرة دالة على التماسك والتلاحم . ولكن المرء سيضطر خضوعاً لمقتضيات الفكر عند التعبير عن هذه الفكرة إلى اللجوء لمصطلحات أكثر اتصافاً بالطابع المجرد . فيقال مثلا بوجود اتصال بين نقطتين عندما

يستطاع دائماً وضع نقطة ثالثة بينهما مهما كان إقترابهما . وهذه هى الفكرة الرياضية المجردة للاتصال . ولكن لاشك فى صحة ما بينه برجسون وجيمس وهو أن هذه الفكرة مجرد تعبير تقريبى ناقص عن الاتصال الحق .

ولقد تحدثنا عن الإيليين . وبوسعنا أن نبين ما بين فكرتهم عن الاتصال وفكرة الانفصال عند هيرقليطس من تعارض ، كما يمكن بيان تعارض فكرة الاتصال عند فيثاغورس مع فكرة الانفصال فى نظرية الذريين .

وفكرة الاتصال عند الإيليين شىء يفوق الاتصال (أو ربما كان أقل منه) . فلقد قصد بها إثبات تكثف العالم ، وامتلاء كرته فى كل نواحيها ، واكتماله على الدوام وعدم وجود أية حركة به . فهى تدل على كتلة ثابتة منذ الأزل . أما الاتصال الهيرقليطى فأشبه باتصال النهر أو اللهب ، فهو يخمد ثم يندلع مرة أخرى .

وثمة ناحية مشتركة بين فكرة الانفصال عند فيثاغورس وفكرته عند الذريين ، حتى وإن ارتضينا القول بتأثر الذريين فى فكرتهم بالإيليين أكثر من تأثرهم بالفيثاغوريين .

ولجأ زينون إلى مفارقاته لمناصرة فكرة الاتصال عند الإيليين ضد فكرة الانفصال الفيثاغورية . وتبعاً لما قاله أفلاطون (فى محاورة بارمنيدس) إن ما كان يقصده زينون هو مجرد إظهار ضعف النظرة الفيثاغورية القائلة: إن الواقع مصنوع من نقط وآنات . ولن نستطيع هنا عرض كل الحلول التى جاءت فى مفارقات زينون . ولكننا نكتفى بذكر واحدة منها وهى التى قيل فيها بأن المكان والزمان وهم ، كما قال بارمنيدس ، وأنهما صورتان من صور العقل ، كما قال

كانط فيما بعد . فإذا لم يشأ المرء إنكار حقيقة المكان والزمان عليه أن يقول مثل ارسطو إن القسمة إلى نقط هى شىء بالقوة وليس بالفعل ، وأن ما هو حقيقى هو الحركة فى شمولها ، وأن العناصر هى شىء ينتزع بوساطة التجريد . أو عليه أن يضع مثل رسل نظرية رياضية للامتناهى ، فيها اللامتناهى نسق يتصل بالتوالد الذاتى a self reproducing system ، أو عليه فى النهاية أن يقبل مذهب برجسون القائل بعدم وجود انقسام فى الحركة والديمومة . والقول بنجاح النظرية الرياضية التى جاء بها رسل لحل المشكلات المتضمنة ليس مؤكداً ، فلعل كل ما جاءت به هو أنها عرضت حلا رياضياً لمسألة ليست رياضية فحسب . أما حل أرسطو وحل برجسون فيبدوان متقاربين للغاية باستثناء شىء واحد ، وهو أن أرسطو قد ترجم الفكرة إلى نظرته المجردة عن القوة . أما برجسون فقد أحالنا إلى تصوراتنا الحدسية الأولى ، وأصر على اعتبار التغير مسألة بعيدة عن تصور العقل ، وأهمية هذا الخلاف غير خافية .

ويمكننا أن نذكر أيضاً نظريات جيمس التى قالت بوجود قطرات من الزمان ، وأن نذكر النظريات الحديثة فى الفيزياء وما ذكرته ، عن نبضات الطاقة فى كميات متقطعة . من هنا نشعر بأن ما قد يحل هذه المشكلة هو أحد أمرين : إما نظرية للاتصال[1] على طريقة برجسون ، وإما نظرية للانفصال مشابهة لنظرية جيمس (فى بعض فقرات من كتاباته) . وبوجه عام ، يمكننا القول بأن فكرة

---

(١) يمكن ملاحظة أن بعض نواح من نظرية برجسون قد تدفعه إلى تأكيد فكرة الانفصال . فحتى فى حالة إعتبار حركة إنطلاق السهم حركة متصلة لاتنقسم إلا أنها منفصلة عن الأحداث التى سبقتها ، أو التى تجىء بعدها . من هذا يتضح أن نظرية برجسون ليست بعيدة بعدا شاسعا عن نظرية كتل الديمومة التى حاول جيمس بوساطتها — فيما يبدو — الجمع بين نظرية برجسون ونظرية رينوفييه .

الاتصال وفكرة الانفصال تصحان عند اتباعهما على التعاقب . فالعقل يلجأ إلى كليهما (الواحدة تلو الأخرى) فى محاولته الإحاطة بالواقع ونواحيه التى لا حصر لها . ولكن حقيقة لا نهائية الواقع ذاتها (سواء أدركناه على صورة اتصال أوعلى صورة انفصال) تبين لنا أنه بوسعنا القول بعدم صحة كلتا الطريقتين فى الوصف على حد سواء . فهما الاثنان تصوران ، وأداتان يلجأ إليهما العقل . وعلى الرغم من أن فكرة الاتصال تبدو أقرب إلى المعانى المشخصة ، إلا أنها تعرض على الدوام فى ثوب مصطلحات مجردة إلى حد كبير .

ويمكننا أن نلاحظ كذلك محاولة أفلاطون وأرسطو الجمع بين هذين الجانبين المختلفين . وما قاله أفلاطون عن اللحظة فى محاورة بارمنيدس مثلا ، وشرحه (للدياد) اللامحدد فى الدروس التى استمع إليها أرسطو يمثلان حالتين للتعبير عن هذين المظهرين المختلفين للواقع ، أى مظهر الانفصال ومظهر الاتصال. وسنرى فيما بعد أن فكرة الكم ، كما جاءت عند هيجل قد ظهرت كذلك فى هاتين الصورتين .

فإذا فحصنا الآن النقائض الثلاث التى عثرنا عليها فى فكرة الصيرورة سنلاحظ فيما يختص بالتناقض الأول أن الصيرورة العامة والصيرورة الجزئية تصحان فى نفس الوقت ، وتفترض كل منهما الأخرى . وفيما يختص بالتناقض بين فكرة الاتصال وفكرة الانفصال ، يصح القول بصحتهما على التعاقب ، كما يصح القول بزيف الفكرتين معاً . ومن ناحية التناقض الثالث ، أى الخاص بذاتية التغير أو موضوعيته ، فتصح الفكرتان معاً .

والتغير شىء أكثر تعقداً مما عسى أن يبدو للوهلة الأولى . ولقد أشار ألكسندر إلى أن أية لحظة فى زماننا تتضمن فى باطنها أزمنة مختلفة . فمثلا فى

اللحظة الراهنة يصلنى ضوء قد جاء من نجمة بعيدة بعد مبارحته لها منذ قرون عديدة . وعمر هذا الضوء ليس مماثلا لعمر الحائط الأبيض الذى أراه على بعد أقدام قليلة منى . ونستطيع أن نقول على نفس النحو بعدم تعاصر أية خلايا فى أى كائن حى ، أو أن الكائن الحى يجمع بين خلايا متعاصرة ، وأخرى ترجع إلى أزمنة مختلفة .

ويقال إن التغير والزمان لا يمكن عكسهما ، أى أنهما ينتقلان من شىء سابق إلى شىء تالٍ ، على أننا نشعر أحياناً عندما نستيقظ من أحلامنا مثلا بأن الزمان يتراجع للخلف ، وكأنه يرتد فى سرعة بالغة بعيداً عنا .

ولقد أكد هيجل وكيركجورد ، مع شدة اختلافهما فى عدة نقاط ، الفكرة القائلة بصدارة المستقبل ، فى التغير ، وفى الزمان . ووفقاً لبعض فقرات جاءت عند هذين الفيلسوفين يمكننا القول بأننا عندما ننشىء الزمان نبدأ بالمستقبل . ولكن هيجل يعرف تماما أن المستقبل — من ناحية ما — خاضع الماضى . كما أن هايدجر يصر على القول بتقيد المستقبل بعوامل ترجع إلى أحوال سابقة . وعلى نفس النحو ، أكد برجسون اتجاه السورة الحيوية élan-vital إلى المستقبل ، وإن كانت فكرة السورة الحيوية ذاتها تتضمن إحالة إلى الماضى ، أى إلى النقطة التى بدأ منها انطلاق السورة .

ولقد قال كانط بوجوب إجراء عملية تأليفية كى نستطيع تصور التغير . على أن من الواجب ملاحظة أن هذه العملية التأليفية هى بالأحرى إعادة تأليف لشىء معطى فى البداية . واعتقد كانط — فضلا عن ذلك — أن كل عملية تأليفية تبدو فعلا من أفعال العقل . فهناك من ناحية ، كثرة غير منتظمة من الأشياء . ومن ناحية ثانية ، العقل وقدراته التنظيمية التأليفية . واستخلاص

أفلاطون فى النهاية، بعد أن بدأ إلى حد ما من موقف مماثل، عدم وجود تعارض كامل بين الصيرورة والكينونة، ولكن هناك داخل الصيرورة ذاتها حدوداً أكثر ثباتاً، أسماها تسمية محيرة، وهى « الجواهر، التى تمخضت عن الصيرورة» . كما توجد صيرورة إلى هذه الجواهر، أسماها تسمية محيرة كذلك «بالصيرورة تجاه الجواهر» إن هذه الفكرة لكثيرة الشبه بفكرة أرسطو عن الـ Entelechy أو الفعل الكامل . فى هذين الحدسين اللذين جاء بهما أرسطو وأفلاطون يمكننا الاهتداء إلى محاولة للتوفيق بين الصيرورة والكينونة . فالصيرورة تزدهر وتصبح كينونة، كما أن الكينونة تنبثق من الصيرورة .

* * *

هل هناك اتجاه للصيرورة ؟ وهل هناك تطور تحدث فيه نقلة من شىء يخلو من التمايز والتكامل إلى شىء أكثر تميزاً وتكاملا على حد اعتقاد سبنسر ؟ أم أن هناك دورات دائمة التواتر ؟ قد يحتمل ألا تكون هناك إجابة عامة عن هذه النقطة . فقد تكون هناك دورات فى نطاق التطور، وقد يكون هناك تطور فى نطاق الدورات . هنا كذلك قد نصادف أنسجة متراكبة من الصيرورة . وبالطبع لن نستطيع أن نقرر الآن هل تتحرك الأشياء فى دورات، أم أن الأشياء تتجه فى حركتها فى خط مفرد . ومع هذا فبوسعنا القول بأن فكرة الدورات قد تعد نفيا لفكرة الديمومة الحقة بوصفها عملية دالة على دوام التغير . وفكرة التقدم فى خط مفرد ليست أكثر إقناعا . كما أن فكرة وجود مركز للتاريخ، كما تصورت المسيحية، لا يصح اعتبارها وافية البتة، لأننا حتى فى المسيحية مضطرون إلى إكمالها بالرجوع إلى أفكار أخرى مثل فكرة يوم الحساب . ومن ثم فبوصفنا موجودين فى الزمان، بغير معرفة لاتجاهه،

كل ما فى وسعنا القيام به لجعل الزمان حافلا بالمعانى هو أن نملؤه بأفعالنا وإرادتنا ، أو بتمسكنا أحياناً بأى شىء يبدو لنا خارجا عن الزمان .

ومن ناحية مقارنة قيمة الأشياء الوقتية بالأشياء الأبدية ، من الميسور لنا المقابلة — كما فعل ليون برونشفيج — بين اتجاه الشاعر الفرنسى « فينيه » واتجاه الكاتب الفرنسى ليكونت دى ليسل . فالأول قد دعانا إلى التعلق بالأشياء التى لن نراها مرة أخرى . أما الآخر فقد تساءل : « وأى شىء يجدى فى ذلك ما دام ليس أبديا» ؟. هنا تعارض كامل بين القيم الوقتية والقيم الأبدية . وعند شيللى ونوفاليس ، يمكننا أن نصادف محاولات للجمع بين هذين النوعين من القيم . فما ذكره شيللى مجازا عن اللهب والأنهار ، وعن دوام بقائهما وتغيرهما ، والفقرات التى تحدث فيها نوفاليس عن امتزاج الماضى والحاضر (الماضى الذى تم العيش فيه ، والحاضر الذى لم يسبق العيش فيه) من دلائل هذه المحاولات.

وفكرة الوحدة التى تتحقق بين اللحظات المختلفة للصيرورة،قد رمز إليها نوفاليس بتعبير « الزواج بين الفصول » : وحاول كيركجورد التعبير عن المراحل التى يمر بها الإنسان على نفس النهج المتبع فى وحدة مراحل الصيرورة، فعبر عن الرغبة التى سبق أن جاهر بها بعض الرومانتكيين الخاصة بالجمع بين الطفولة والنضج والشيخوخة فى عملية تأليفية تجعل هذه المراحل متعاصرة بعضها مع بعض .

هنا كذلك لاوجود — فيما يعتقد — لحل نظرى بحت ، بل هناك حل عملى فقط . فلو أننا حاولنا التفكير من الناحية النظرية فى الكلمتين « أنا أصير » ، لأدى بنا ذلك على الفور إلى الابتعاد عن معنى كل كلمة من الكلمتين . فمن هو هذا « الأنا » ؟ . وإذا كان أنا هو أنا ، فما هو معنى

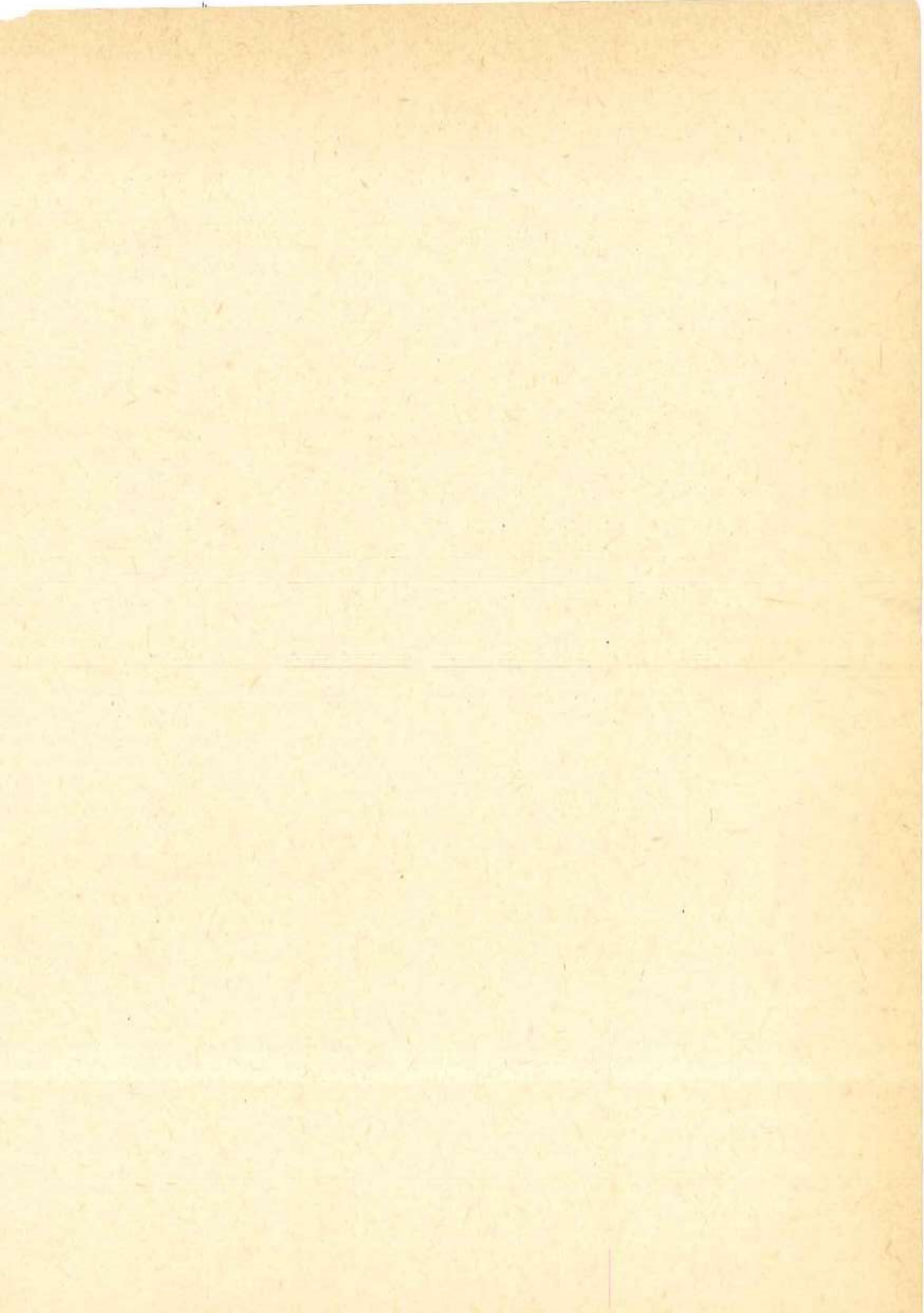
القول بأننى أصير ؟ . ولكن ثمة حلا عمليا يعتمد على القول بأننا ننشئ أنفسنا ونقضى عليها فى الوقت نفسه . فمن غير الميسور تحقق أى فعل منهما دون تحقق الفعل الآخر . فعلينا أن نعمل على تحقيق كينونتنا وصيرورتنا ، وأن نجمع بين هذين الجانبين بوساطة أعمالنا ، وبوساطة عزائمنا ونوايانا ، التى تكشف — كما بين الفيلسوفان آلان وسارتر — عن تصميمنا على إنشاء شىء ثابت فى نطاق صيرورتنا . فنحن عندما نعقد النية على فعل شىء ، كما بين سارتر ، فإننا نربط بين مستقبلنا وحاضرنا وماضينا .

وأكد كيركجورد ونيتشه حاجة الإنسان إلى شىء يحرص عليه ويتمسك به على الرغم من هذا السيل الدائم التغير . وهذا المعنى هو الذى كان يعنيه كيركجورد بفكرته عن « التكرار » ، الذى يشبه عزل لحظات من صيرورتنا ، وجعلها خالدة على نحو ما . على أن هذا المعنى يشبه كذلك ماقصده نيتشه بقوله بضرورة مواجهتنا الحياة بكلمة « نعم » ، وضرورة جعل طبيعتنا تتسم بأفعالنا . فعلينا أن ننشئ أنفسنا وسط تعرضنا للشيخوخة والتحطم ، أى حتى من خلال تحطمنا .

وأشار الفلاسفة المحدثون إلى ما أسموه « بالوجود تجاه الموت » ، وإن كان أخص مايتميز به الموقف الإنسانى هو عدم التفكير فى « مواجهة الموت » . فالحياة تتجه دائما إلى الحياة ، والموت لايدرك فى الحياة إلا باعتباره تحطيما جزئيا ، أو يدرك أحيانا بوساطة الكائن الفانى كتدمير كامل ضرورى يسبق أى إنشاء يجىء فى أعقاب ذلك . هذا المعنى أيضاً ربما رمزت إليه فكرة نيتشه عن الحياة ، وطابعها الذى ينزع إلى العلو بالذات ، وتأكيده وإلحاحه فى القول بأن ماينبغى أن يفعله الإنسان هو إنشاء ذاته وإنشاء العالم الذى هو

جزء منه فى نفس الوقت . فحتى لو بدا العالم — كما اعتقد نيتشه — بلا معنى ، بمقدورنا اعتمادا على أفعالنا ذاتها أن نجعله ذا معنى . وهذه متعة لمن اتصف بالقوة الكافية التى تجعله يتحمل رؤية هذا العالم اللامعقول .

على أننا قد قلنا إن الصيرورة ربما كان لها معنى فى ذاتها ، وإنها قد تنشئ هذه الجواهر «التى تحققت لها الصيرورة» ، والتى تحدث عنها أفلاطون . فالأعمال الفنية ليست وحدها مثل هذه الجواهر ، بل الكائنات الحية والأشياء كذلك . وفى الحق لقد اقتربت نظرة كانط من نظرة أفلاطون عندما تصور فى ثالث كتاب نقدى له (نقد قوة الحكم) وجود أشياء يتمثل فيها الاكتمال كالأعمال الفنية والكائنات الحية . فأغلب الظن إذن ، أن العالم ليس شيئاً غير معقول كما تصوره سوبرمان نيتشه . فحتى لو كان غير معقول ، فإن فى وسع الفرد أن يجعل له معنى ومنطقا . ولكن لما كان العالم ليس بالشىء اللامعقول على الإطلاق ، يستطيع الفرد أن يتعلم منطقه ، وأن يجعل له منطقا فى الوقت نفسه .



٥ — الماهية والصورة - فكرة المادة

فرق بعض الفلاسفة بين ما أسموه بالـ Subsistence (الوجود العقلى) وما أسموه بالوجود الخارجى . وفكرة الحقيقة من صنع الفكر . وهى فكرة تمثل شيئاً موجودا خارج الزمان ، أى فكرة وجود فى زمان لم يعد زماناً ، أو نوع من الزمان الميت .

ولقد قال أفلاطون إن المثل تحيا حياة أكثر اكتمالا من الأشياء الحسية . ورغم عدم ابتعاد النظريات التى جاء بها جيمس ورسل كثيراً عن النظريات التى جاء بها أفلاطون ، إلا أن الماهيات قد بدت فى هذه النظريات فى مرتبة أدنى من الأشياء الحسية . إذ يصح القول بأنها مجرد ظل للوجود ، أو نوع من الوجود فى الظلال كالشىء الذى أسماه ما ينونج بالـ objectives . هذا هو ما عناه الفيلسوفان بكلمة Subsistence (الوجود العقلى) .

ويمكن الربط بين الفكرة المذكورة وبين الفكرة الأكثر شيوعا عن الماهية ، كما عرضها أفلاطون . وكان ما قصده أفلاطون هو إثبات وجود ماهيات أو مثل وراء الظاهرات . ولعله من المثير للاهتمام ملاحظة ما بين فكرة الماهية وفكرة الوجود العقلى من تماثل . وهذه الفكرة تظهر فى صورة

أحكام مشخصة عن الأشياء . فالإنسان مثـلا له خصائص مميزة تتألف منها ماهيته ، فإذا أريد التعبير عن هذه الخصائص « الماهوية » فإنها تظهر فى صورة أحكام .

ولقد عبر هيجل فى براعة عما نستطيع تسميته بديالكتيك الماهية . وتبعاً لما قاله ، الماهية نفى للكينونة ، كما أنها فى الوقت نفسه تأكيد لها . فثمـة حركة صاعدة مستمرة وحركة هابطة مسـتمرة تحدث بين الكينونة والماهية . ولقد أشار أيضاً إلى أن الماهية ترجع إلى شىء مضى . ويصور هذا المعنى أحسن تصوير وصف أرسطو للماهية بأنها what is what it was (ما هو ، هو شىء فى الماضى) .

وأثبت هيجل أيضاً أن الماهية نفى للمبـاشر ، وبحق لقد وصفها فى البداية بأنها شىء لا مباشر ، وبين لنا كم من المشكلات تنبعث من العلاقة بين المـاهية وصفاتها . وفى النهاية عرف المـاهية بأنهـا عالم من النقائض . ففيها زيف مباشر وزيف لا مبـاشر . وهكذا دفعه ديالكتيكه فى النهاية إلى نفى الماهية التى طرحهـا . واستشهد بجوته فى قوله « بألا قشرة ولا لب على حد سواء ».

وعند هيجل نصادف للمرة الأولى نقداً للفصل بين المـاهية والكيفيات اللاماهوية . فكما قال ، الماهية لن تكون ماهية لو كانت الكيفيات اللاماهوية المتصلة بها غير موجودة . ومن ثم يمكن القـول بأن اللاماهويات ضرورية للماهية .

وعندما قال برادلى بأن التفرقة بين that و what لا تحدث إلا بوساطة الفكر ، وأنها لا تطابق أى فروق فى الأشياء ، فإنه قد عرض أيضاً فكرة قد يكون لها بعض الفائدة فى نقد الماهية . إذ يصح اعتبار ماهية الشىء هو its what .

وقد أظهر فلاسفة القرن التاسع عشر والقرن العشرين ميلا عاما إلى الاستعاضة عن فكرة الماهية إما بفكرة القانون وإما بفكرة القيمة . ولكن بعض هؤلاء الفلاسفة ، كنيتشه وبرجسون وديوى وهايدجر مثلا ربما ذهبوا إلى ما هو أبعد من ذلك . فقد أنكروا — مؤيدين فى ذلك فكرة هيجل فى هذه النقطة — فكرة الماهية إنكارا تاما . وأنكر نيتشه وبرجسون الماهية ، لأنهما لم يصادفا فى أية ناحية سوى الصيرورة . فهما لم يصادفا أية كينونة ثابتة .

واهتدى كل من هيجل ونيتشه إلى نفس النتيجة اعتمادا على نظريتين بعيدتى الاختلاف . فقد أنكرا الاختلاف بين الظاهر والواقع . فعند هيجل الواقع يكشف عن نفسه فى مظاهره ، ولا وجود له خارج هذه المظاهر . وتبعا لما قاله نيتشه ، علينا ألا نبحث وراء المظاهر عن أشياء أعمق منها . فالظواهر أشياء مطلقة ، وهى التى تشع ذاتها .

واعتقد برجسون أن فكرة الماهية قد جاءت من عادة للذهن الإنسانى ، وللذهن اليونانى بوجه خاص . وهى عادة النظر للأشياء كأنها أدوات أو أشياء من صنع الإنسان . وعرض هايدجر فكرة مشابهة . وساقته هذه الفكرة إلى التشكك فى شرعية فكرة الماهية ، وبخاصة عند تطبيقها على الكائنات

الإنسانية . وكما قال : إن المرء لن يستطيع أن يفصل من وجود الإنسان شيئاً مجرداً يصح القول بأنه ماهيته .

على هذا النحو يمكننا أن نتبين السبب الذى دعا فلاسفة مثل برجسون وجيمس وديوى وهايدجر – بل وربما أمكننا أن نقول هيجل قبلهم – إلى نفى فكرة الماهية . ولعله من الحقائق الغريبة أن يكون من بين النتائج التى تمخضت عن فنومنولوجية هوسيرل (التى حاولت التفرقة بين الماهية والوجود) – وهذه نتيجة ديالكتيكية — نظرية هايدجر ، الذى انتهى إلى إنكار الماهية إنكاراً باتاً .

والواقع أن فكرة الماهية تثير مشكلات أكثر مما تحلها . فما هى العلاقات القائمة بين الماهيات ؟ . وكيف نفسر حلول الماهية فى الوجود ؟ . وكيف نفسر التفرد ؟.

ونحن إذا تساءلنا عما تعتمد عليه حقيقة الشىء ، وعما هى ماهيته ، فإننا سنساق إلى كثير من المسائل المضطربة . فلعلنا نستطيع القول إلى جانب بعض الواقعيين المحدثين بأن الشىء مجموعة مظاهره ، أو نستطيع القول إلى جانب الفنومنولوجيين بأن الشىء — فى كل مظاهره — معطى ، وغير معطى فى نفس الوقت .

ولقد بين البراجماتيون أن الماهية متصلة بالفائدة أو النتيجة . فماهية المنضدة أو الباب هى فائدة المنضدة أو الباب . وصاغ هايدجر هذه الفكرة ذاتها فى صورة أكثر تجرداً عندما عرف الماهية بأنها شىء قد تم إسقاطه . وأضاف البراجماتيون وهايدجر أن الماهية تدل على علاقة لا بالمستقبل فحسب ،

بل وبالماضى أيضاً . فتصور الماهية قد يرجع إلى نوع من التأمل فى الماضى . وبالمثل يمكننا القول — وفى هذه النقطة أيضاً سوف نكون متفقين مع هيجل — بأن الماهية تتضمن فى نفس الوقت الإمكان والضرورة .

ولكن هذا الجمع بين « الإسقاط » والتأمل فى الماضى ، وبين الإمكان والضرورة ، ما كان ليحدث بغير تأثير من اللغة . فإن الفصل بين الـ that ، والـ what بوجه خاص ، ما كان ليتحقق إلا لوجود الفعل (verb) . فالماهية هى تصور يرجع إلى النحو : الفاعل هو الجوهر ، والفعل هو الوجود ، والماهية هى الصفة .

* * *

ربما صادفنا منذ عهد بعيد ، أى منذ ظهور محاورة بارمنيدس ، ما يصح وصفه بثانى نظرية للمثل عند أفلاطون . وكانت نظرية المثل الأولى قد أثبتت أن المثل كائنات عقلية منفصلة تمام الانفصال عن الكائنات الحسية ، وتتصل بها النفوس بوجه خاص . أما النظرية الثانية ، فقد أثبتت أن المثال عبارة عن كل يوجه الأشياء الحسية ويحتويها فى ذاته على نحو ما .

ولقد سبق أن رأينا كيف أنكر أفلاطون فى النهاية — فيما يبدو — الانفصال الكامل الذى اكتشفه بين الأشياء العارضة والماهيات . فهو فى بعض محاوراته الأخيرة ، قد تحدث عن « حلول الصورة فى الشىء » ، و «الجوهر الذى ينتج عن الصيرورة » .

وفكرة الصورة قريبة إلى حد بعيد من فكرة النفس وفكرة القوة .

وعند أرسطو وسبينوزا وألـكسندر ، النفس هى صورة الجسم . أما لايبنتز فقد أدرك النفس كقوة ، كما أدركها كصورة .

وتميزت الفلسفة الكلاسيكية — كما رأينا — بتفرقتها بين المـاهية أو الصورة ، وبين الوجود . وظل كانط مخلصاً للتقليد الكلاسيكى ، عندما حافظ على هذه التفرقة ، التى تعد فى الواقع من المسلمات الضرورية التى قامت عليها فلسفته . والاختلاف بينه وبين من سبقوه هو أنه رغم محافظته على هذه التفرقة ، لم يتصور — كما فعلوا — أن الوجود يمـكن أن يستنبط فى بعض حالات من الماهية . ولـكن — كما ذكرنا — اعتقد كانط أن التفرقة بين الوجود والماهية ضرورية للعقل النظرى مثل ضرورتها للعقل العملى . فعند العقل النظرى ، هناك صور للحدس (أى للمكان والزمان) اللذين يعدان فى ذاتيهما حدسين . كما أن مقولات الفهم عبارة عن صور أيضاً . وبالنسبة للعقل العملى ، قيمة القواعد الأخلاقية، تعتمد على صورتها الكلية . إذ اعتقد كانط ، أن ما هو أخلاقى فى أى فعل ليس مضمونه ، بل هو صورته فحسب .

ووجه ماكس شيللر نقداً إلى الأخلاق الكانطية ، بسبب صوريتها البحتة، وبسبب عدم مراعاتها لمضمون الفعل . وكثيرون من المفـكرين هذه الأيام قد يتساءلون هل يصح القول بأن أى فعل خير بالضرورة لمجرد حدوثه بتأثير دافع الطاعة لقاعدة كلية للسلوك .

ومن بين أفـكار هايدجر التى تثير الانتباه قوله إننا عندما نتحدث عن أى أفراد ، فإننا لانستطيع فصل الـ that من الـ what ، أو الماهية عن الوجود .

ومن ناحية أخرى ، بين وايتهد أن الصورة بمعنى ما ، قد جاءت من

المادة . فهى بحق قد بعثت منها ونمت معها . فالمادة تزدهر فى كل أنواع الصور — أى فى التماثيل ، والأيادى التى صنعت التماثيل ، وفى العيون التى تراها . والفصل بين الصورة والمادة شىء مجرد . والحقيقة أنهما متحدان .

وتبعاً لهذه النظرة ، الصورة لا يمكن بوجه عام فرضها على المادة ، على الرغم من أن هذا هو ما يفعله الإنسان عندما يصنع الأشياء . فالصورة قد جاءت من المادة . والمادة تنضغط إلى صورة . ولكنها لا تنضغط بفعل الصورة . إنها تنضغط إلى صورة عندما تتحول المادة ذاتها إلى صورة . فالتمثال من صنع العين واليد . وإن كانت العين واليد شيئين ماديين قد نتجا من مادة أثيرية هى الضوء ، ومن مادة ملموسة تزدهر فتصبح صوراً عضوية .

هنا كذلك نرى المذاهب الفلسفية ، وهى تقضى على نفسها . كما نرى أنفسنا على حافة ثورة لا تقل من حيث الأهمية عن الثورة التى حدثت عندما استعاض ديكارت بالنظرة القديمة إلى المادة نظرة مستحدثة إليها .

ولم تكن فلسفة هايدجر فى الوجود وفلسفة الـ Organism « الكائن » عند وايتهد ، وحدهما هما اللتان أنكرتا حقيقة انفصال المادة والصورة . فلقد أنكر السيكلوجيان الجشطلتيان كوفكا وكولر أيضاً هذه التفرقة الكلاسيكية . إذ اعتقدا أن المادة فى ذاتها لها صورة .

ويمكن إبداء ملاحظات مماثلة عن نقد الشعر والفن . فثمة صوريون فى هذه الناحية يصرون على القول بأولية الصورة ، ولكن هل يصح النظر إلى الصورة باعتبارها شيئاً مجرداً عن المضمون ؟ ففى أى عمل فنى عظيم ، الصورة والمادة يعطيان فى نفس الوقت .

وربما ذهبنا إلى ماهــو أبعد من ذلك . فلقد أصررنا على القول بعدم انفصال المادة والصورة . ولـكننا إذا أردنا فصلهما رغم ذلك ، وجب علينا القول بأن الماهية ليست بالشيء الذى يمكن الإفصاح عنه ، كما ظن الفلاسفة الـكلاسيكيون . ونحن إذا تتبعنا بعض الإشارات التى جاءت عند أدباء وشعراء مثل شيللى وهيلدرلين ومالرميه ورلـكه ، وبروست وفرجينيا وولف ربما تخيلنا الماهية شيئا لا يمـكن الإفصاح عنه . فلقد بدت الماهية فى نظرهم شيئا يظهر فى صورة خاطفة ، أو شيئا شعوريا يدرك اعتمادا على التعاطف والحدس . ولـكن هنا أيضاً تظهر مشكلات معينة . فما هى مثلا الصلة بين ماهيات معينة ، ولنقل الصلة بين ماهية أية سمفونية لموتسارت وبين ماهية السمفونية عموماً ؟ أو هل بوسعنا — وهوما يعد أمراً ممـكنا — إنـكار الماهية الأخيرة ؟

ومن ناحية أخرى ، علينا أن نتذكر ، كما ذكرنا فى بداية هــذا الفصل أن هناك ماهيات عقلية خالصة قد أسماها بولزانو وبعض الأولين من الفنومنولوجيين « بالقضايا فى ذاتها » .

من هنا ندرك أن من يتفلسف وفقـا للأصول الفلسفية الراهنة لن يشعر بوجود أى انفصال بين المادة والصورة . وإن كان الإنسان ميالا رغم كل ذلك — كما لاحظنا — إلى الصور الشعورية التى تتراءى له فى الحدس ، وإلى الصور الفـكرية التى تظهر له فى القضايا . ولـكن ، وحتى بعد ملاحظة وجود مثل هذين الميلين ، علينا أن نشعر بوجود وحدة لا تنفصم بين المضمون والصورة . هذا يفسر ما نتعرض له من تردد مستمر بين الصورة واللاصورة . والروح تحيا فى هذا التردد الدائم .

إن الطبيعة البشرية تفرق دائما بين الماهية والوجود ، وبين الـ what والـ that . ولكن عليها دائماً أن تعيد الوحدة بينهما . فالحركتان تتعاقبان دائما ، وكل منهما تجىء فى أعقاب الأخرى .

— ٢ —

الهيولى materia فى صورتها الفطرية هى الشىء الذى تصنع منه الأشياء ، كالخشب فى حالة المنضدة أو المركب . ولسنا على يقين تام مما كانت تعنيه كلمة χῡλη عند اليونانيين . ولكن الشىء المؤكد هو أن كلمة υλη تقابل كلمة صورة . εἶδος

واليونانيون — كما لاحظنا — قد تصوروا كل شىء على غرار العمل الفنى ، أو الشىء المصنوع . فبدت مادة التمثال لهم وفقا لذلك هى الرخام . ولكن الرخام نفسه ليس مادة أولية . إنه مادة ذات صورة أو مادة مشكلة . والمادة الأولية الأصلية الخالية من كل صورة كانت بحق شيئاً غير محدد ، لأن كل تحديد كان يعتمد على الصورة . ولقد ذكر أفلاطون أننا لا نستطيع رؤية ما أسماه بالمكان أو المادة إلا اعتماداً على نوع من الاستدلال غير المشروع أو « المنحرف » .

هذا الأساس غير المحدد للأشياء ، أو المستودع الكلى للأشياء — على حد قول أفلاطون ؛ شىء دائم الحركة ؛ تبعاً لما قال أرسطو ؛ ولكن هذه الحركة ترمى إلى اتجاهين . فهى إما تمثل رغبة فى تحقق الصورة ؛ وإما تمثل تمرداً عليها . ومن ثم تكون فكرة أرسطو عن المادة قد اعتمدت على امتزاج نظرتين متضاربتين إليها . إحداهما تمثل المادة فى حالة تطلع إلى الصورة ؛

والأخرى تمثلها فى حالة تمرد عليها . الأولى تنزع إلى خلق أجسام عضوية وأعمال فنية ؛ والأخرى تنزع إلى خلق مردة ومظاهر للصدفة .

ولقد سبق أن بينا الأصل التشبيهى لهــذا التصور . ونستطيع أن نرى الآن أن هذا التصور — إن كان سيقدر له البقاء — قد أمكنه حل مشكلات كثيرة ؛ وإن كان قد أثار عدة مشكلات مماثلة ؛ كما أنه لم يكن واضحاً على الإطلاق . وفى أفضــل الأحوال ؛ لم تــكن نظرية المادة كما عرضها عظماء الفلاسفة (أرسطو وتوماس الأكوينى ؛ بل ولايبنتز) إلا وسيلة لترجمة نظرة البداهة التى لا تخلو من قــدر من الفــكر الفطرى إلى لغة فلسفية . هذه النظرية لم تتميز بقدر كاف من الفطرة يسمح لهــا بتحقيق تلك القرابة بالعالم التى تحدث عنها بعض الفلاسفة المحدثين . ولم تــكن بالصقل الكافى بحيث يتحقق منها أى نفع . ولم يكن الفيلسوف المدرسى قادراً على إجابه أى سؤال عن كيف يتيسر تحقق الفردية فى حالة عدم وجود مادة عند الكائنات العاقلة ؟ كما أنهم لم يتمكنوا من التوفيق فى سهولة بين ما ذكره أرسطو عن قــدم المادة ؛ وبين النظرية المسيحية فى الخلق .

ويصح اعتبار جاليليو وديكارت الممثلين الرئيسيين للنظرات الحديثــة للمــادة . وكان طبيعياً أن يعتقد اليونانيون الذين لم يتوافر لهم أى علم خاص بالطبيعة أن المادة شىء لا محـــدد . كما كان من الطبيعى أيضاً أن يتصور الفيلسوف المحدث (بتأثير ما أنجزه العلم) إمكان رد المــادة إلى تصورات عقلية بحتة ؛ أو بحق إلى تصور عقلى واحد ؛ هو تصور الامتداد . ونحن نعرف أن ديكارت بوجه عام ؛ لم يعترف بأى شىء حقيقى سوى ما كان واضحاً ومتمايزا . فأى شىء واضح ومتمايز فى فــكرة المــادة ؟ إنه الامتداد فقط . واستبعد ديكارت

من هذا الامتداد ما سمى فيما بعد بالكيفيات الثانوية كاللون والرائحة والصوت. واقتصر على المكان الكمى البحت الذى يتألف من نقط متجاورة .

ولكن النظرة الديكارتية لم تختلف من حيث عدم كفايتها عن النظرة الأرسطية . وعلى الرغم من عدم استمرار تصور المادة تصوراً إنسانياً ، إلا أن هذا التصور على أى حال قد بدا فيه طابع الإنسان . وإن صح اعتباره إنسانياً فإنما يرجع ذلك إلى أنه من صنع العقل . وقد يصح القول بأن المادة فى نظر ديكارت كانت من صنع الإنسان أكثر مما هو الحال عند أرسطو . وفضلا عن ذلك ، فلقد أثار التصور الديكارتى مشكلات عديدة بقدر المشكلات التى حلها . وأخص بالذكر — كما سبق أن بينت — ازدياد أهمية مشكلة الوحدة بين العقل والجسم عند ديكارت ومن جاءوا بعده .

ومن هنا استصوب لايبنتز فى النهاية العودة الى النظرة الأرسطية . ورجع العالم الفيزيائى بوسكوفيتش إلى نظرية لايبنتز فى الفيزياء ، وتصور المادة شيئاً ديناميا مؤلفاً من مراكز للقوة .

واتجه كانط صوب «التشبيهية» إلى ما هو أبعد من اتجاه أرسطو وديكارت، وإن كان أكثر وعياً بذلك . ومن ثم فإنه قد استطاع فى نفس الوقت التمهيد للتحرر منها . فلقد اعتقد أن المادة ، وكذلك الجوهر من مقولات العقل ، وبذلك بلغت فكرة المادة الكلاسيكية ذروتها فى فلسفته ، ووصلت إلى آخر طور من أطوارها .

ولكننا لا نصادف عند ديكارت وكانط غير اتجاه واحد من الاتجاهين اللذين سادا الفلسفة الحديثة . وعلينا الآن أن نعنى ببحث ما قام به الماديون

لحل المشكلات التى واجهتهم ، والتى لم تكن أقل صعوبة من المشكلات التى واجهها المثاليون .

فما هو المذهب المادى ؟ إن أنصاره يظنون أن تعريفه أمر سهل ميسور ، ولكنه ليس كذلك . فما هو الشىء الذى يسهل تعريفه ؟ . إن هوبز يقول إن كل شىء عبارة عن جسم . وكل جوهر جسم . فأنت إذا قلت إنك جوهر ، كأنك قلت إنك جسم . وكان هذا هو أحد اعتراضاته الرئيسية على ديكارت . ولكن ما هو الجسم ؟. إن الجسم عند هوبز يشتمل على جهد ومحاولة . وهذه الفكرة ذاتها لم تكن بغير أثر على المذهب المثالى الذى وضعه لايبنتز .

هنا ندرك إحدى الصعوبات التى واجهت المذهب المادى . فلم يقتصر أنصاره على تعريف المادة على نحو مشابه لديكارت ؛ ولكنهم اتجهوا إلى القول باحتوائها على قوة وطاقة . وكانت هذه الفكرة هى فكرة بعض الماديين فى القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر .

ولكن مانتج عن ذلك هو أنهم لم يتمكنوا من تعريف المادة إلا سلبياً ، أى على أنها ليست عقلا . ولم يتمكنوا من الاهتداء إلى غير القاعدة القائلة بأن العقل عبارة عن لا عقل ؛ وأنه من إنتاج اللا عقل .

وكما لم يتمكن أرسطو من تعريف الجوهر فى وضوح ، وكما لم يستطع ديكارت — فى سهولة — بيان كيف يؤثر الجسم فى النفس ، والعكس بالعكس ؛ لم يستطع الماديون أيضاً قول أى شىء واضح عن مشكلتهم ؛ كما سنرى فيما بعد .

ونستطيع أن نلاحظ هنا أن بعض الفلاسفة — وبخاصة بركلى ولينين — قد جعلوا مسألة المادية والروحية مقترنة بمسألة المثالية والواقعية . فلقد أنكر بركلى المادية ، لأن المادة فكرة عامة ، ولا وجود لأية أفكار عامة عنده ، ومن ثم لا وجود للمادة . وكل ما هناك هو أفكار . والأفكار موجودة فى العقل وحده . وهذا الرأى بالضبط هو الذى أنكره المذهب الواقعى المادى للينين ، الذى لم يقر القول بوجود انفصال بين العقل وأحواله . وعلى هذا يتضح أن ما بدا مشخصاً عند بركلى ، قد بدا مجرداً عند لينين ، وما بدا مشخصاً عند لينين قد بدا مجرداً عند بركلى .

* * *

والآن وبعد أن رأينا تطور المثالية من ناحية ، وتطور المادية من ناحية أخرى ، علينا أن نبحث الأثر المتوقع حدوثه على تطور فكرة المادة ، بفضل الكشوف العلمية الحديثة . هنا كما هو الحال فى أية مشكلة أخرى ، علينا أن نراعى فى نفس الوقت ما حدث من ازدياد فى التحرر نتيجة للعلم ، وما حدث من ازدياد فى إحساسنا بالقرابة بالعالم (تبعاً لما ذكره هايدجر) وما حدث من ازدياد بإحساسنا بوجود الفاعلية العلية (كما ذكر وايتهد) فى أسس بداهتنا المشتركة (التى هى فى الواقع ليست شيئاً مشتركا) . وكان الواجب أن تكون نظرتنا تبعاً لذلك أكثر صقلا ودقة ، وإن كانت نظرتنا قد أصبحت فى الحق أكثر فجاجة وتكلفاً ، فما هى المادة ؟ . إنها طاقة . وما هى الطاقة ؟ . إنها تتألف — كما يبدو — هذه اللحظة — (لأن العلم ، وعلينا ألا ننسى أنه ليس بالشىء الأبدى، بل هو لا يمثل أكثر من أفكار اللحظة الراهنة) من كميات منفصلة من

الطاقة . وهذه الكميات المنفصلة من الطاقة لا يسهل تحديد موضعها ، كما اعتقد العلم الديكارتي والنيوتوني . إنها هنا وهناك . إنها تقع فى مواقع مختلفة فى الوقت نفسه (إن كان هناك ما يصح تسميته بنفس الوقت) تماماً مثل طاقة الرؤية التى هى موجودة فى عينى التى ترى ، وفى الشيء المرئى ، وفى المنطقة التى تتوسطهما . إنها تتذبذب فى كل ناحية ، دائمة الزوغان ، ودائمة الاتقاد . وبحق إنها تنير وتنار . إن هذه المراوغة التى تظهر فى الطاقة ربما كانت أكثر اتصافاً بالطابع الديالكتيكى مما يدعى بالمادية الديالكتيكية (التى تحتوى على عدة إشارات ثمينة إلى الحقيقة ، وإن كانت تحتوى أيضاً على الكثير من الصيغ الدوجماطيقية) .

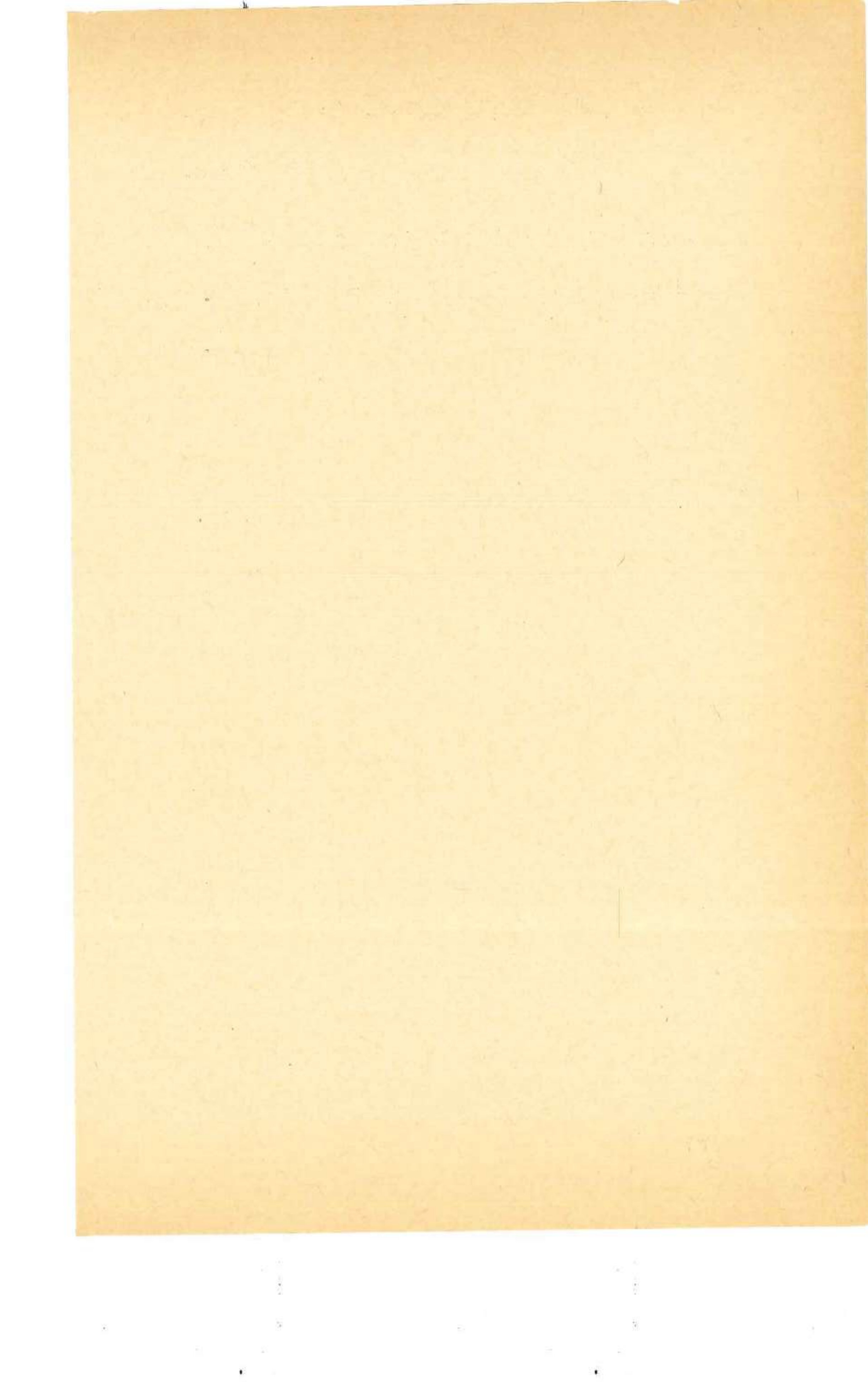
هذا الكلام قد يوصلنا إلى شعور مباشر بالمادة ، وربما ساعدنا العلم على بلوغ وعى واضح بهذا الشعور .

ولقد كان للبراجماتيين بالفعل بعض الوعى به . وربما أمكننا اتباع فكرتهم القائلة (أو ما نستطيع تخيله منطقياً على أنه فكرتهم) بأن matter is what matters (أى المادة هى كل ما كان ذا أثر) .

ولكن وراء هذا التصور البراجماتى ، تصور آخر يبدو فى صورة سيل عميق من المادة يغمرنا . إنه سيل مكون من ملايين من القطرات الفعالة ، ومن مراكز الحياة الفعالة التى لا نستطيع أن نقول أى شئ عنها ، إن صح القول بأن كل شئ يتألف منها . فهى ليست حتى هنا والآن . إنها ليست كائنة . فى إنها فى صيرورة . إنها تعمل .

هناك إذن إجماع على إنكار الديكارتية يشترك فيه العلم مع التصورات الفلسفية الحديثة .

والآن بعد أن أصبحت المادة غير مقابلة للعقل أو الصورة ؛ لم يعد بالإمكان تعريفها . وأصبحت الصورة الغيبية للمادة هى الشىء الوحيد الذى نستطيع تصوره .



٦ - الكم والكيف

ثمة فلسفات للكم ؛ كما أن هناك فلسفات أخرى للكيف . فالمذهب الذرى من نظريات الكم . وما يوازيه هو مذهب « المونادية » . ومذهب المونادية ؛ وإن كان من مذاهب الكم ، إلا أنه أكثر من ذلك اتصافاً بخصائص نظريات الكيف .

ولكى نتمثل هذا الاختلاف بين فلسفات الكم وفلسفات الكيف ، يلزم الكلام عن النظريات القائلة بالوحدة ، وكذلك النظريات القائلة بالكثرة . وبوسعنا اختيار هيرقليطس وبرجسون مثلين للمذاهب التى تجمع بين فكرة الوحدة وفكرة الكيف ؛ واختيار الماديين الآليين أمثلة للجمع بين الوحدة والكم .

وفكرتا الكم والكيف تتميزان بطابعهما العام ، بحيث قد يشك فى إمكان مطابقتهما للوقائع الواضحة المتمايزة . والأولى ؛ أى فكرة الكم ؛ تتضمن فكرة المكان وفكرة الزمان اللتين توصفان بأنهما كم متصل . وتتضمن فكرة الكم أيضاً فكرة العدد ، الذى يوصف بأنه كم منفصل . وإن كان وجود أية ناحية مشتركة تجمع بين هاتين الفكرتين المختلفتين موضع شك . وإذا انتقلنا إلى

الكلام عن فكرة الكيف سنذكر وصف هاملان لها بأنها فكرة معقدة إلى حد غريب . فلها أنواع متعددة.وكل نوع من هذه الأنواع يتألف من عدد لا متناه من الأشكال المختلفة . وبسبب ما يظهر فى فكرة الكيف من تنوع ، وبسبب عدم إمكان رد هذه الأنواع إلى أصل واحد أنكر ألكسندر — بكل تأكيد — اعتبار الكيف مقولة . والواقع أن كل نوع من الكيف يكون عالماً منفصلا . ومعنى الكيف ذاته يدل على استحالة هذا الرد . وفضلا عن ذلك ؛ يبدو أن تصورى الكم والكيف قد صادفا بمرور الزمن تغيراً جذرياً . فالكم عند الفلاسفة القدامى ؛ وبخاصة أفلاطون وأرسطو ؛ قد اعتبر شيئاً لا محدداً نظراً لإمكان تضخمه أو تضائله . والكيف — من ناحية أخرى — كان يعنى الصورة والفكرة والحد والتحديد . وفى العلم الحديث ، على عكس ذلك ، وابتداء من ديكارت ، ما بدا عند أفلاطون مكاناً لا محدداً ؛ لم يعد ينظر إليه على أنه شيء لا محدود ، وأصبح مكاناً رياضياً [1] .

وثمة نقطة أخرى جديرة بالانتباه ؛ وهى أننا سواء بدأنا بدراسة الكيف أو بدراسة الكم ، علينا أن نفرق بين مايصح أن نسميه — اتباعاً لأرسطو — بنظام الموجودات،وبين نظام المعرفة . فمن الممكن أن يكون التكيف هو الأول فى نظام المعرفة ، وألا يكون الأول فى نظام الموجودات ، والعكس بالعكس .

ولعل الأوفق هو قيامنا بإجراء قسمة عند الكلام عن كل فكرة من

(١) ومع ذلك ، فينبغى أن يلاحظ أن أفلاطون فى محاورة تيماوس (وهى من بين محاوراته الأخيرة) ، قد ربط بين فكرة العدد وفكرة الحد (وهو تحول قد لمح له فى بعض محاوراته المبكرة) ، وأنه قد اتجه اتجاها مماثلا للتصورات الحديثة العهد .

هاتين الفكرتين ، أو قيامنا — على أقل تقدير — بتقسيم الكلام عن فكرة الكيف . فمن الممكن أن يكون هناك كيف تجيء معرفته بعد معرفة الكم ، وأن يكون هناك كيف تجيء معرفته قبل معرفة الكم [1] .

ولا يستبعد القول باتصاف أي ترتيب يتبع بالتكلف والتعنت ، وأن تكون أية فكرة من هاتين الفكرتين ، أو أية واقعة منهما (فليس في إمكاننا تحديد ذلك) قد وجدت بسبب مقابلتها للأخرى فحسب ، أو أن تكون الفكرتان قد ظهرتا في آن واحد . ولو أمكننا تخيل كلمة واحدة يمكن أن تشتق منها الفكرتان ، (فإننا لن نستبعد مثل هذا الاحتمال) ، وإن كان من غير المستبعد القول بأن مثل هذه الكلمة لو وجدت ستكون أقرب إلى الكيف منها إلى الكم .

— ١ —

قد نستطيع القول باتصاف الكيف بالتناقض . وسبق أن أشرنا إلى قول هاملان بغرابة فكرة الكيف وتعقدها . وإن كان قد ذكر لنا أيضاً أنها من أبسط الأفكار .

وهناك تناقض آخر . فالكيف يتميز بتحديده (وكانت هذه الخاصة هي

---

(١) لقد وضع هيجل الكم بعد الكيف . أما ما أسماه بالتناسب (وهو نوع عال من الكيف) فيمكن اعتباره كيفا . وبالنسبة لهاملان ، يبدو أنه كان مترددا بين الرأيين ، وليس من شك في أنه كان يتحتم على كل من هيجل وهاملان التفرقة بين معنى كلمة كيف (الكيف السابق للكم والكيف اللاحق للكم) ، وفضلا عن ذلك ، فإنهما قد تأثرا إلى حد بعيد بالفكرة المنطقية للكم .

التى أصر على تأكيدها الفلاسفة القدامى) . ولكنه فى الوقت نفسه شىء يتعذر الإفصاح عنه ، لأننا لا نستطيع تحديده إطلاقاً .

ولما كنا قد ذكرنا أنه من الميسور — بل ومن الضرورى — إقامة تفرقة بين نظام الموجودات ، ونظام المعرفة . ولما كان ما يعنينا هو نظام المعرفة ، لذا فإننا سنعنى بالكيف فى البدء . أو يمكن القول إنه اعتمادا على ما سبق أن ذكرناه عن إمكان التفرقة بين الكيف السابق للكم والكيف اللاحق للكم ، فإننا سنعنى هنا بالكلام عن النوع الأول ، أى الكيف كما يشعر به ، أو الكيف الذى لم يمتزج بأى كم بعد . إنه الكيف الذى عرفنا برجسون كيف نراه وكيف نحدده . وذكر هاملان أن الكيف يستحثنا على التفكير فيه ، بسبب تألفه من أضداد متقابلة وفى عالم المشاعر الذى وضعنا أنفسنا فيه ، التقابل بين الأضداد يشعر به ولا يفكر فيه .

ودراسة الكيف تتعرض لصعوبات بسبب تعدد المجالات التى تنطبق عليها . فهناك مثلا « كيف » خاص بالأحكام ، هو الذى رجع إليه كانط عند ما فرق بين الواقع والنفى والتحديد . وعند هيجل من جهة أخرى ، مقولات الكيف هى الكينونة والعدم والصيرورة . وإن كان اتباع هذا السبيل فى التفلسف سيبعدنا عن أية دراسة صحيحة للكيف بدلا من أن يقربنا منها .

واعتقد هاملان بإمكان التعبير عن أنواع الكيف وتصنيفها (واقتدى به فى هذا الصدد كل من لافيل ونوجيه وسارتر) . ولكن تصنيفه قد دل على ما فى نظريته من نقص . فلقد قسم الكيفيات إلى كيفيات يغلب عليها التحديد وفقا للكيف ، وكيفيات يغلب عليها التحديد فى دقة تبعاً للكم . فتصنيفه إذن

قد استند إلى تداخل فكرة الكم فى دراسة الكيف . وما سنتبعه نحن بالأحرى هو النظرية التى جاء بها خصوم هاملان الذين انتقدهم لاعتراضهم على محاولات رد الكيف إلى شىء آخر ، ولإصرارهم على القول بأن الكيفيات أشياء معطاة ككليات الإحساس . على أن عدم رد الكيف إلى أى شىء آخر هو بكل تأكيد الفكرة التى سنتمسك بها . فكما قال كانط إن كيف الإحساس شىء تجريبى دائماً .

— ٢ —

ولننتقل إلى الكلام عن عالم الكم . هناك كم للمقدار ، وكم آخر للشدة . ولقد فرّق كانط بين هذين النوعين عند ما فرّق بين بديهات الحدس (التى جعلت لكل شىء معطى فى الحدس كما للمقدار) وبين تصورات الإدراك الحسى السابقة التى تشير إلى كم الشدة .

وواضح أن الكم يدل بالضرورة على المقدار أكثر من دلالته على الشدة .

أما حالات الشدة فى الإحساسات ، أو الكيف فى الزمان ، أو الكيف فى المكان ، فإنها تمثل حلقة متوسطة بين الكيف والكم .

ونحن عند ما نفكر فى الكم من ناحية المقدار ، فإننا نفكر بطبيعة الحال فى المكان والزمان . على أنه من ناحية الزمان ، لقد لاحظ برجسون أن ما يجعله شيئاً كمياً هو تدخل المكان (إذ إن الزمان الذى نجربه فى أنفسنا والذى أطلق عليه برجسون كلمة الديمومة شىء كيفى وليس شيئاً كمياً) .

كما اعتقد برجسون أن تدخل العدد هو الذى جعل المكان بدوره كما[1] ، وإن دل رأيه فى وضوح على أن العدد يتضمن المكان .

وما ينبغى أن نذكره هو وجود مكان وزمان ينطبق عليهما الكم ، وإن كانا فى ذاتيهما ينتميان إلى عالم الكيف ، وليس بينهما تجانس .

من هذا نستطيع أن ندرك أن العدد هو الذى يسر تجانس الحدوس الكثيرة . فالعدد هو أساس الرياضة ، وليس تجانس كثرة المكان . اللهم إلا إذا قلنا إن المكان والعدد يحدثان فى آن واحد ، وإن كلا منهما قد انبعث على نحو ما من الآخر .

وإذا وجب أن نختار بين النظريات المختلفة فى هذه النقطة (أى النظرية الأرسطية القائلة بأن الزمان يتألف من أعداد والنظرية الكانطية القائلة برد العدد إلى المكان ورد المكان فى النهاية إلى الزمان ، والنظرية البرجسونية القائلة بأن أساس الزمان الرياضى والعدد هو المكان — فإننا نفضل اتباع النظرية الأرسطية والكانطية . فما يسمح بوجود الكم ، ووجود فكرة عن الكم ، هو وجود فكرة عن العدد .

ومع ذلك فمن المستطاع عدم الاقتصار على القول بمكان مشخص وزمان مشخص ، بل يمكن القول أيضاً بوجود عدد مشخص . إنه العدد الذى تعبده القبائل الهمجية ، والذى يلجأ إليه السحرة الذين يعتمدون فى السحر على الأعداد . ويحق بوسعنا الذهاب إلى ماهو أبعد من ذلك ، وأن نقول : لعل هذا

---

(١) إن ما ساعد على إنشاء المكان المجرد والزمان المجرد هو العدد . وبفضل العدد أصبح المشخص المتعدد الجنس مجردا متجانسا .

النوع من العدد هو الذى وجه كانط انتباهنا إليه عندما بين أن العدد ١٢ ليس مجرد سبعة مضافاً إليها خمسة . إذ إن لكل عدد كيفيات نستطيع أن نصفها بمعنى ما بأنها حادثة . وهذه نقطة أكدها بوترو . ولعلنا نستطيع الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك . وفى هذه الحالة سيبدو لنا العدد ممثلا لكل شامل بالنسبة إلى أجزائه ، كما ذكر ألكسندر فى تعريفه . ومن ثم سوف تبدو الأعداد — كما قال ألسكسندر — « كليات تجريبية » أو مخططات مشخصة . وربما نزعنا إلى اتباع نظرية أفلاطون فى الأعداد . وهى النظرية القائلة بعدم خضوع الأعداد الحقة باعتبارها أشياء دالة على الكيف للعمليات الحسابية .

والعلاقة الأساسية بين الكم والأعداد المجردة يمكن أن تدرك من قيام هيجل بتعريف الأعداد عندما أراد تعريف الكم بوجه عام . وتبعاً لما قاله ، يدل الكم على وجود هوية بين الحدود ، وعلى تجانس المضمون ، وعدم المبالاة بما يتضمنه . وهذا التعريف ربما يسر لنا فى نفس الوقت تعريف المكان المجرد كما تصوره لايبنتز وبرجسون .

وكما لا يتأثر الكم بمضمونه ، كذلك المضمون لا يتأثر بالكم . هذا يعنى أن أية فكرة عامة لا تتأثر بعدد الأفراد الذين يتألف منهم ما صدقها المنطقى .

وكتاب المنطق عند هيجل ليس مجرد كلام فى المنطق ، بل هو تاريخ فلسفة أيضاً . فلقد وضع هيجل فلسفة مطابقة لكل تعيين تتعرض له الكينونة . ولعله من غير المقنع اعتبار الفلسفة الإيلية ومذهب النيرفانا عند الهنود ومذهب هيرقليطس أمثلة لفلسفة الكيف ، كما فعل هيجل . والأقرب إلى الحق هو القول — كما فعل هيجل أيضاً — بأن المذهب المادى والمذهب الذرى يمثلان

فلسفة الـكم . ولقد عرف هيجل المادية بأنها المذهب الذى يؤكد أن المطلق كم ، لأن هذه النظرة بوجه عام — فى رأيه — تدفعنـا إلى جعل المطلق يتصف بخصائص المادة .

ومع هذا فهناك وفقاً لرأيه نظرية أخرى للـكم . إنها الفيثاغورية. ولقد نبهنا هيجل إلى عدم كفاية الطريقة الفيثاغورية فى التفلسف فى هـذه النقطة ، لأن العدد ليس من بين المقولات العليا . فنحن كلما اقتربنا من المستويات العليا سندرك تضاؤل أهمية الدور الذى يقوم به العدد . فمكانة العدد فى العـالم اللاعضوى أسمى من مكانته فى العالم العضوى. ومن ثم ، وتبعاً لما ذكره هيجل من أخطر الأفـكار الفطيرة البحث فى ناحية الـكم فى الأشياء عن أصل كل الاختلافات والتحديدات .

ونحن نفرق بين الـكم المتصل والـكم المنفصل.ولقد بين لنا هيجل أن هذين التحديدين (التحديد الذى يرجع إلى الاتصال والآخر الذى يرجع إلى الانفصال)، ضروريان بقدر واحد للـكم . وإن أمكن القول بأن الاتصال كامن فى الانفصال كما أن الانفصال كامن فى الاتصال ، ومن ثم ينبغى عدم اعتبار الـكم المتصـل والـكم المنفصل نوعين مختلفين ، بل يمكن إرجاع ما بينهما من اختلاف ، إلى اختلاف فى النظرة إلى نفس الواقع من موقفين مختلفين . إن هذا يفسر نقائض المـكان والزمان . ونحن إذا اتبعنا فـكرة الـكم المتصل عند النظر إلى المـكان والزمان ، فإننا سنعتقد فى انقسامهما إلى أقسام لا محددة . أما فى حالة اتباعنا لفكرة الكم المنفصل ، فإننا سنرى إمكان انقسامهما إلى أقسام لاتقبل الانقسام. والقسمة إلى مالا نهاية ، والقسمة إلى أجزاء محددة حقيقتان . وكلتاهما جزئى على حد سواء . إنهما مجرد مظهرين من مظاهر تصور الـكم .

هنا كذلك قد يكون الرجوع إلى التقدم العلمى عوناً لنا ، لأن فكرة الانفصال تتبع دائماً فكرة الاتصال ، والعكس بالعكس . فهما أداتان تسمحان لنا بانتزاع بعض جوانب من الحقيقى ، وكأننا ننتزعها من منجم . ولكن كل جانب من هذين الجانبين يتضمن الآخر [١] .

والعقل الإنسانى ينتقل بغير توقف من الذرات إلى الأثير ، ومن الأثير إلى الإلكترونات ، وهكذا ، فهو دائم الكشف عن أشياء جديدة ، ولكنه يواجه دائماً أشياء جديدة تتطلب الكشف ، حتى يتوقف فى النهاية أمام شىء تتعذر دراسته دراسة علمية ، على أنه بمرور الزمن سينطوى كل ما بدا خارج حدود العلم تحت لوائه ، كما نستطيع أن نلاحظ فى النظريات الحديثة التى تحاول الجمع بين الاتصال والانفصال [٢] .

— ٣ —

لم يتوافر للقدامى أى تصور واضح للمكان . إذ كان هذا التصور مختلطاً بتصور المادة . ولكن قرابة عهد أفلاطون ، اكتملت صورة علم الهندسة وتحددت معالمها . وأمكن لهذه الهندسة فيما بعد ، بعد اكتمالها ، أن تؤثر على فكرة المكان . وهو أمر لم يتحقق فى عهد أفلاطون ، وإن كان بعض مفسرى مذهبه قد استطاعوا إثبات وجود تشابه بين ما ذكره عن المكان فى محاورة تيماوس ، وبين المكان فى العلم الحديث .

---

(١) على نفس النحو بين برجسون أن العدد (الذى يتصف بالانفصال) يتضمن المكان الذى يمكن القول بأنه متصل .

(٢) بهذه المناسبة يصح الكلام عن التصور عند سيزان . فكما أشار ماير شابيرو ، كان سيزان يميل إلى إحاطة شخوصه بخطوط متصلة قوية . غير أن الكثير من مخططاته من ناحية ثانية قد اعتمدت على خطوط متقطعة أو خطوط ذات أجزاء منفصلة ، ومن ثم يكون الاتصال الكبير عنده قد اعتمد على خطوط منفصلة صغيرة .

وعند ديكارت — كما بينا — المكان الذى يتكون منه جوهر المادة فكرة فطرية ، ومرجع هذه الفكرة ليس الأشياء . وبعد أن لجأ ديكارت مرة أخرى إلى البرهان الذى جاء به أفلاطون لإثبات هذه النقطة ، بين أنه لو لم تتوافر لدينا من البداية أية فكرة عن الدوائر والمثلثات وغيرها ، لن يتيسر لنا اكتشافها فى التجربة إطلاقا . وهذه فكرة جوهرية عند العقلانية .

وفيما يتعلق بمسألة المكان ، يمكننا أن نُفرق بين اتجاهين فكريين عند الديكارتيين . فمن جهة ، أكد سبينوزا ومالبرانش أن المكان لامتناه ، وإن كان ديكارت قد فضل فى أغلب الفقرات اعتباره لا محدداً . والمكان عند سبينوزا صفة تماثل فى أهميتها العقل (باستثناء أن فى العقل فكرة عن المكان) ، كما أنه تعبير عن الله . أما مالبرانش فقد جعل المكان فكرة صادرة عن الله أكثر من كونه فكرة صادرة عن الإنسان . فعندما يفكر عالم الهندسة فى المكان يتراءى له الله ، ويرجع هذا إلى مشاركة مخلوقاته له فى بعض نواحيه . إن هذه هى نظرية الامتداد المتعقل . وفكرتنا الواضحة الوحيدة التى تعتمد عليها كل الأفكار الأخرى هى فكرة المكان . ومن جهة أخرى ، يقول لايبنتز إن المكان مجرد شىء ظاهر وفكرة مضطربة . ويستند فى إثبات ذلك على حقيقة كون كل جزء من المكان مماثلا للأجزاء الأخرى . ولما كانت الطبيعة لاتعرف مثل هذه التماثلات ، لذا يعد المكان شيئاً مجرداً . وثمة فكرة أخرى عند لايبنتز وهى القول بأن المكان عبارة عن نظام ، أو هو نظام للأشياء فى معيتها . وقد يتساءل بطبيعة الحال عن إمكان تمخض مثل هذا التعريف عن دور . وفضلا عن ذلك ، فهناك شىء مايفتقر إلى الوضوح فى نظرية لايبنتز . فهو يرغب من ناحية جعل المكان نظاماً عقلياً ، وإن بدا

المكان فى نظره من ناحية أخرى عبارة عن مدرك حسى مضطرب . وهناك صعوبة أخرى فى نظريته . فالمكان على نحو ما متضمن فى نظرية المونادات ذاتها . إذ قال لايبنتز إن هذه المونادات قد جاءت من النظرات المختلفة التى تبدو لله من مواقف مختلفة . وفكرة المواقف تدل على وجود شىء ما مثل المكان. تجىء بعد ذلك فى النهاية صعوبة أخرى ترجع إلى ما أسماه لايبنتز لابرينت (متاهة) الاتصال .. إذ قد يتعذر متابعة لايبنتز فى منحنيات المتاهة التى تحدث عنها بسبب تردده فيها بين الميل إلى الاتصال والميل إلى الانفصال .

ونستطيع أن نذكر فى مقابل النظرية العقلانية نظرية التجريبيين . وتجريبية لوك إلى حد ما مستمدة من ديكارت ، ومن تأكيده للأفكار الواضحة المتمايزة . ولكن لوك قد اعتقد (فى الجزء الأول من كتابه العظيم على أقل تقدير) أن مصدر الأفكار الواضحة والمتمايزة هو أفكار الحس البسيطة . ومن هنا نستطيع أن ندرك فى التو أن فكرة المكان عند لوك ليست لامتناهية، بل هى لا محددة . ولكنها لامحددة على نحو آخر مختلف عما جاء عند ديكارت . فبينما المتناهى فى العقلانية لاحق للامتناهى ، فإننا نراه فى التجريبية سابقاً للامتناهى ، الذى جاء نتيجة للتجريد فحسب .

فى هذه النقطة ، كان هناك خلاف بين لوك ولايبنتز . وهو خلاف مماثل للخلاف الذى ظهر بين ديكارت من ناحية ، وبين هوبز وجاسندى من ناحية أخرى . كما كان هناك خلاف أيضاً بين لايبنتز وكلارك (وهو من أتباع نيوتن) . وعند نيوتن المكان والزمان هما العضوان اللذان يدرك بوساطتهما الله العالم .

أما هيوم ، فكان معنياً بوجه خاص بمسألة تكون الزمان والمكان من لحظات و نقاط منفصلة .

كانت المشكلة على هذا الحال عندما بدأ كانط يفكر فيها . فهو لم يكن قادراً على قبول النظرية التجريبية التى جاء بها لوك وهيوم ، لأن هذه النظرية قد تقضى على صحة الرياضة . ولم يستطع قبول نظرية لايبنتز العقلانية أيضاً . وهى النظرية التى ذكرت أن المكان نوع من التصور والنظام . وأعلن كانط أن فى المكان شيئاً لايستطاع رده إلى التصورات . وشبهه بالاختلاف بين اليد اليمنى واليد اليسرى الذى لايمكن استنباطه عقلياً . ورأى فضلا عن ذلك أن المكان (أو المكان فى الرياضة) لا يمكن أن يكون ذلك المدرك المضطرب الذى تحدث عنه لايبنتز .

صحيح أن لايبنتز كان قادراً على الإجابة عن ذلك بالقول بضرورة التفرقة بين المواضع والامتداد والمكان . فالمكان هو النظام الرياضى ، والمواضع أشياء أكثر تشخصاً ، والامتداد يشير إلى الصورة التى يتشكل فيها المكان (إذ بدا له المكان ذاته شيئاً متمدداً) . ولكن ما عنى به كانط لم يكن المواضع ولا الامتداد (تبعاً للتعريف الذى وضعه لايبنتز لهاتين الكلمتين) ، بل انصب اهتمامه على الأساس الذى يعتمد عليه المكان فى الرياضة .

فمشكلة كانط قد انحصرت فى تفسير سبب إمكان قيام العلمين اللذين بدا توطدهما فى نهاية القرن الثامن عشر . وأحد هذين العلمين هو الهندسة الإقليدية التى استمرت فى البقاء قرونا طويلة ، والعلم الآخر هو الطبيعة النيوتونية . وفى الوقت نفسه ، أراد أن يبين لماذا لم يلق علم آخر هو الميتافزيقا نجاحا مماثلا .

فكان عليه أن يعثر على تفسير واحد لليقين الذى يظهر فى العامين الأولين ، وأن يفسر السر فى افتقار العلم الأخير (الميتافيزيقا) إلى اليقين . وفضلا عن ذلك ، فإنه قد تأثر بصعوبة الاهتداء إلى حل لنقائض المكان. فليس فى الوسع القول بأن المكان محدد أو أنه غير محدد . ولا يستطيع المرء أيضا أن يقول بقبول المكان القسمة إلى مالا نهاية ، أو بأنه ينبغى التوقف عند الذرات والمونادات .

ولما كانت الرياضة والطبيعة تستندان إلى ما أسماه كانط بالأحكام التأليفية القبلية لذا كان السؤال الذى واجه كانط هو : كيف غدت الأحكام التأليفية القبلية ممكنة ؟ والطريقة التى اتبعها كانط فى طرح المشكلة تستحق التوضيح . فوفقاً للمنطق الأرسطى ، الذى اتبعه كانط ، الحكم عبارة عن تأكيد لعلاقة بين موضوع ، وصفة أو محمول . فى هذه الحالة ، إما أن يعتمد الحكم الصحيح على التجربة ، أولا يعتمد . وفى حالة عدم اعتماده فإنه يكون قبليا ،وفى حالة اعتماده فإنه يكون بعديا . ومن ناحية أخرى ، فإما أن تضيف الصفة شيئاً جديدا إلى الموضوع ، وإما لا تضيف أى شىء . فإذا لم تضف شيئاً ، فإن القضية تكون تحليلية ، وإذا أضافت أى شىء فإنها تكون تأليفية . ومن ثم فإننا نرى أن هناك أحكاما تأليفية بعدية مثل القول « هذه المنضدة بنية اللون » ، أو القول « الشمس تجعل الحجر دافئاً » . كما أن هناك أحكاما تحليلية قبلية مثل « المثلث له ثلاث زوايا» . وفيما يتعلق بهذين النوعين من الأحكام ، لا وجود لأية مشكلات أو صعوبات . ولكن هناك أيضاً أحكاماً تأليفية قبلية كالقول مثلا «الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين » أو القول« ٢+٢ = ٤»، أو « لكل حادثة علة » . (وعلينا أن نلاحظ عدم وجود أية أحكام تحليلية

بعدية ، لأنه من غير المجدى الاتجاه إلى التجربة للحصول على أحكام تحليلية ، يمكن الاهتداء إليها بغير تجربة) . وفى نظر كانط ، عندما يقول الرياضى : « الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين » ، فإنه يربط بين « كيف » هو « الاستقامة » ، « وكم » هو « أقصر » . بينما فى الحكم «٢+٢ = ٤ » لا يحدث مثل هذا الربط بين مجالين مختلفين من الفكر . ورغم ذلك فإن فكرة ٢ + ٢ لا تحتوى على فكرة ٤ .

وفى نظر كانط ، الأحكام التأليفية القبلية ممكنة فى الرياضة لأن لدينا حدسا بالمكان . فنحن خلقنا ، ولدينا ذلك الإطار العقلى الكبير الذى يدعى بالمكان . ولقد أسمى كانط المكان بالحدس ، كما أسماه فى نفس الوقت بصورة الحدس . فقد اعتقد أنه لا خلاف بين الحدوس وبين صور الحدوس ، ومن ثم يدل المكان على الإطار ، كما يدل على ما بداخل الإطار [1] .

وعندما يتحدث كانط عن الحدس ، فإنه يقصد فصل المكان والزمان عن الإحساسات من ناحية (لأنها غير مستمدين من التجربة) وفصلهما عن التصورات ، من ناحية أخرى .

إن المكان والزمان لم يجيئا من الإحساسات . إنها ليسا مستمدين من

---

(١) لقد قيل إن كانط قد نسب إلى الإنسان ، ما كان نيوتن قد نسبه إلى الله . فعند نيوتن — كما قلنا — المكان والزمان هما الوسيطان اللذان يرى الله الأشياء من خلالهما . وعند كانط ، المكان والزمان ، هما الوسيطان اللذان يعتمد عليهما الإنسان فى تنظيم ما يرى . ويمكننا أن نقارن أيضا نظرية كانط القائلة بأن المكان هو صورة الحدس بفكرة مالبرانش التى جاء فيها أن المكان عبارة عن امتداد متعقل . ورغم ذلك ، فهناك هذا الاختلاف بينهما ، وهو أن المكان عند مالبرانش شىء عقلى بحت .

التجربة . إنها بالأحرى أصل التجربة . فأنا إذا قلت برد المكان إلى التجربة الخارجية ، كأنني قلت فقط إن المكان قد جاء من المكان،لأن فكرة الظاهرية تتضمن المكان . فلو لم يكن هناك مكان إذن ما قامت التجربة.والمكان لا يمكن أن يستمد من التجربة . وعلى العكس من ذلك ، إن توافر فكرة المكان لدينا هو الذى يساعدنا على إنشاء التجربة . إن هذا باختصار هو ما دعاه كانط بالتفسير الميتافيزيقى للمكان . وإلى جانب هذا ، المكان لامتناه ، ولا شيء لامتناه يمكن أن يستمد من التجربة .وأخيرا ، كما قال كانط فى شرحه الترانسندتالى للمكان ؛ القضايا الرياضية تتصف بطابع الكلية والضرورة ، الذى لا يمكن أن يستمد من التجربة على نحو أو آخر .

ولكن من ناحية أخرى، المكان ليس تصورا. فانظر مثلا إلى تصور مثل تصور الكلب . إن ما يساعدنا على تحقيق مثل هذا التصور هو أننا قد رأينا كلابا كثيرة. ولكننا لا ننشئ المكان بنفس الطريقة ،أى برؤية أمكنة عديدة فى البداية نعتمد عليها بعد ذلك فى تكوين تصور للمكان . فالأمر على عكس ذلك ، إذ إننا نبدأ بالمكان المفرد الذى يحتوى على كل شيء ، واعتمادا على تقسيم هذا المكان المفرد اللامتناهى ، يمكننا أن نهتدى إلى الأمكنة وإلى الأقسام الجزئية من المكان .

وكما قيل ، لقد اكتشف كانط حالة جديدة من حالات الوجود ، ليست إحساساً ، أو شيئاً قد جاء من الإحساس . كما أنها ليست تصوراً . إنها شيء متصل بالحساسية . وهذا يبين أن كانط لم يكن مؤيداً لمذهب لا يبتز العقلانى الذى رأى المكان نظاماً مضطرباً ، وإن كان من المستطاع تعقله .

وعند كانط المكان ليس مضطرباً ، كما أنه ليس شيئاً عقلياً . إن هذه هى صورة المكان كما تبين فى « الاستاطيقا الترانسندتالية » ، أى صورة لا متناهية تسبق كل شىء ، وتسبق كل الخطوات التى يتبعها الشىء فى تألفه . على أن تصور المكان الذى جاء فى« التحليل الترانسندتالى» يختلف عن ذلك . فلكى يتسنى لنا الاهتداء إلى المكان فى حالة « الاستاطيقا الترانسندتالية » فإننا ننتقل من الكل إلى الأجزاء.أما فى حالة الاهتداء إلى المكان كما جاء فى « التحليل الترانسندتالى » ، فإننا ننتقل من الأجزاء إلى الكل ، ونؤلف الكل بوساطة عملية فكرية تعتمد على إضافة أجزاء إلى أخرى . وربما أمكننا القول بأنه بينما يعد المكان فى الاستاطيقا الترانسندتالية حدساً ، فإنه فى التحليل الترانسندتالى أقرب إلى التصور . هذا الازدواج عند كانط يثير مشكلة .

إن كل الفلاسفة الذين تحدثنا عنهم قد جعلوا المكان مساويا للمكان الرياضى . وهذا يصح بوجه خاص عن ديكارت وكانط . فلقد اعتقد كانط أن الإنسان الذى يعتمد على البداهة عند ما يتصور المكان ، فإنه يتصوره على صورة المكان الرياضى . ولكن خلال القرن التاسع عشر حدثت تغيرات معينة أدت إلى تغير تصور المكان . فلقد ظهرت الهندسة اللاإقليدية التى اتجهت — فيما يبدو — إلى القول بإمكان تصورنا لأمكنة مختلفة عن المكان الذى نعرفه ، حتى وإن لم نستطع تخيلها . وكانت هناك الفكرة البراجماتية عن المكان القائلة بأن المكان نوع من الأداة أو الآلة . وظهرت فى هذا القرن تحليلات ماخ وبوانكاريه اللذين فرقا بين أنواع عديدة من المكان (المكان اللمسى والمكان التذوقى والمكان الشمى ... إلخ) . وكان هناك جيمس الذى

تحدث عن مكانية إحساساتنا ، وقال إن محسوساتنا كلها — وليس محسوسات الرؤية وحدها — تتصف بنوع من التجسم والامتداد . وبرجسون فى أغلب الأحيان يبدو أنه قد رأى المكان partes extra partes مؤلفا من أجزاء خارج أجزاء كما جاء فى المصطلح المدرسى . ورغم ذلك فإنه قد فرق حتى فى كتابه الأول بين المكان المتصور والمكان الذى يشعر به . وهو مكان مماثل للمكان الذى تشعر به الحيوانات . فهو مكان يتألف من أجزاء وكيفيات غير متجانسة .

وتمخض عن كل ذلك تغير الرأى حول ضرورة المكان ، بل حول تكوينه . وأبدى وايتهد ، بعد أن ذهب بعيدا فى هذا الاتجاه ، تشككه فى افتراضين سابقين اعتمد عليهما المكان عند ديكارت . فرأى من ناحية ألا وجود فى الطبيعة لمثل هذا الانفصال بين الأجزاء الذى يتميز به المكان عند ديكارت . فالشىء لا يعد موجوداً حيث هو فحسب ، بل كذلك حيث تظهر فاعليته . والحق أنه موجود فى كل مكان . وعلى هذا النحو ، انتقد وايتهد ما أسماه نظرية «الموضع المفرد» . وفضلا عن ذلك ، فإنه تشكك فى الانفصال الذى أحدثه ديكارت بين العقل والمكان ، واعتقد أن هذه القسمة الثانية فى الطبيعة هى أصل كل بلاء فى الفلسفة الحديثة .

من هذا يتضح لنا أن فكرة المكان تتألف — كما لاحظ بركلى — من جملة أفكار مختلفة عن المكان . ويمكننا أن ندرك كذلك أن ثمة جانباً من الحق فيما تصوره كانط كافتراض سابق ضرورى للرياضة . ولكننا بعد أن رأينا أن هذا المكان قد أنشأه الإنسان لكى يحدد موضعه فى المكان ولكى

يفهمه فهما عقلياً ، علينا أن نرى كذلك — أو نشعر بمعنى أصح — أن هناك مكاناً سابقاً لذلك نعيش فى غماره من البداية . إنه نوع من الجسامة فى الأشياء . أو يصح القول بأن هناك أشياء وأن ما نجربه هو جسامتها . ونحن نشعر بالمكان فى هذه التجربة فى صورة مشخصة زاخرة بالكيفيات واللامتجانسات . وعندما نحول هذه التجربة إلى صورة الفكر ، فإننا نحصل على مكان رياضى . أما الواقع فى صورته الفطرية فعبارة عن أشياء تتصف بالتكثف والعتمة .

وبوسعنا أيضاً أن ننبه إلى بعض التغيرات الحديثة الأخرى التى طرأت على تصور المكان . فمثلا المكان فى نظر أينشتين متناه ، كما يتميز بما فيه من انفصال (حسب ما جاء فى نظريات حديثة فى الفيزياء) . ولكن ما يعنينا فى الواقع فى التغيرات التى طرأت على تصور المكان هو ما حدث من تأكيد للتصور المشخص للمكان ، ويقودنا إليه العلم فيما يبدو .

وأخيراً اختفت فكرة المكان (أو الشعور به بالأحرى) وما أصبحنا نشعر بوجوده هو الأشياء فحسب . فالأشياء عندما يظهر بعضها خلف بعض ، أو عندما يبدو بعضها عن يمين البعض الآخر ، أو عن يساره ، فإنها تدفعنا إلى تصور فكرة المكان ، التى اعتقد كثير من المفكرين أنها فكرة قبلية ، وإن كانت فى الحقيقة مجرد فكرة تتكون بعديا .

من هذا ندرك أن الكم قد قصد به فى نظر القدامى ، الأكثر والأقل ، وأنهم قد تصوروه شيئاً قد انبعث من حركة لامحددة . واستطاع العلم الحديث القضاء على هذا التصور الخاص بالكم ، عندما بين تقبل هذا الأكثر والأقل

للقياس الدقيق . ثم حل محل النظرة القديمة التصور الذى سبق أن أوحى به بالفعل بعض المدرسيين ، القائل بأن الكميات (وتعنى هنا كميات المكان) يمكن أن تحدد «باعتبار أنها أجزاء خارج أجزاء» . ولكن هذا التصور نفسه الخاص « بالأجزاء خارج الأجزاء » قد تم القضاء عليه بدوره بتأثير ماحدث من تقدم حديث فى العلم .

ومن النظرة التى اهتدينا إليها ، يمكننا بعد إعادة النظرفيما جاء فى نظريتى لايبنتز وكانط (وما بينهما من تعارض متبادل) القول بأن مذهب لايبنتز كان صحيحاً من حيث إنه قد جاء بنظرية أكثر تشخصاً للمكان ، بدا فيها المكان مجرد نتيجة للعلاقات الفعلية بين الأشياء . أما ناحية الصحة فى مذهب كانط فترجع إلى قوله إن المكان ليس نظاماً عقلياً ، ولكنه شىء وثيق الصلة بالحساسية.وأية نظرية جديدة فى المكان يجب أن تستهدف الجمع بين ماهو صحيح عند لايبنتز ، وما هو صحيح عند كانط . ومن الممكن تحقيق ذلك إلى حد ما إذا قمنا بخطوتين . الأولى : إذا ارتكنا إلى الملاحظة التى ذكرها جيمس عن امتدادأحاسيسنا ، ثانياً — إذا أعدنا وضع نظريتى كل من لايبنتز وكانط تبعاً للتصورات الجديدة التى عرضها الفكر الحديث والعلم الحديث .

هنا أيضاً يمكننا أن نصادف شيئاً مماثلا لما صادفناه عند دراستنا للصورة والمادة . فالمكان ليس صورة منفصلة عن المادة (باستثناء المكان العقلى الذى

هو عبارة عن خرافة) . إنه ليس حتى صورة معطاة إلى جانب المادة . إنه مجرد حالة تظهر فيها المـادة[1] .

— ٤ —

صورت الأساطير القديمة كرونوس إله الزمان ابناً للسماء . وصورت هذه الأساطير كرونوس يلتهم أبناءه . ومغزى هذه الأسطورة هو استيعاب الزمان لـكل الأحداث.

وكثيراً ما ذكر أفلاطون أن الأصل الذى ترجع إليه فلسفات التغير والزمان هو الشاعران هوميروس وهزيود اللذان قالا إن أصل كل الأشياء هو المحيط الدائم التغير .

ورغم أن هير قليطس كان من مؤيدى فلسفة الزمان ، إلا أنه أدرك ما فى تصور الزمان من صعوبات . ولـكنه لم ير هذه الصعوبات دالة على أى اعتراض على نظريته . فقد اعتقد أن الواقع بأسره مناقض لذاته ، ويحيا اعتماداً على هذا التناقض الذاتى نفسه . وعند الإيليين مثل زينون ، على عكس ذلك ، كانت الصعوبات التى بدت فى تصور الزمان سبباً فى ابتعادهم عن تأكيد حقيقة الزمان ، ولتأكيدهم اتصاف المطلق بأنه خارج كل زمان . وتبعاً لما قاله زينون

---

(١) ربما بقى سؤال ميتافيزيقى جدير بالتساؤل وهو كيف وجد المـكان ؟ وعندما وصف أفلوطين وبرجسون المـكان بأنه مسافة أو امتـداد ، فإنهما قد أوحيا بفكرة تدعو إلى أن المـكان هو مجرد فاصل يظهر بين شىء حقيقى وشىء حقيقى آخر . وربما استطعنا أن نضيف إلى ذلك (وفقا لبعض افتراضات قال بها لايبنتز) أن هذا الفاصل يظهر حرصا على اتباع مبدأ عدم التناقض .

السهم الذى ينطلق من نقطة إلى أخرى يكون فى كل لحظة يمر بها ، على بعد محدد ، بحيث يمكن القول بأنه لايتحرك ، لأن معنى وجوده فى نقطة محددة هو ثباته .

وكانت نظرة أفلاطون إلى الواقع أكثر اتساعاً من نظرة هذين المذهبين الفلسفيين . فقد أدرك أفلاطون — كما رأينا — وجود عالمين هما العالم الحسى والعالم العقلى . واعتبر الزمان ممثلا للعالم العقلى فى العالم الحسى ، الذى وصفه بأنه صورة زائلة للأبدية . ومن ناحية أخرى ، فإنه قد ربط بين فكرة الزمان وفكرة النفس . فإن بداية النفس هى بداية الزمان .

وحاول أرسطو أن يعرف الزمان على نحو أكثر اتساماً بطابع الفيزياء ، وأن يربط بينه وبين الحركة الفيزيائية . فلم يعد الزمان يعرف ميتافيزيقيا ، على أنه صورة للأبدية ، أو حركة النفس ، بل أصبح يعرف — كما يمكننا القول — فيزيائياً ، أى كنظام عددى يبين اتجاه الحركة . فهو يبين ما يتقدم وما يتأخر .

سبق أن ذكرنا ماحدث من زيادة لتأكيد الزمان بفضل المسيحية . والواقع أن المسيحية فى هذه النقطة قد عادت إلى الأفلاطونية . غير أن ماهو أهم من ذلك بكثير هو ظهور مشكلات خاصة بالزمان ، واتخاذ مشكلات الزمان الصدارة عند القديس أغسطين . فلقد ذكر أغسطين أننى عندما أفكر فى الزمان (وقد ألهمه بذلك بعض عبارات جاءت عند أفلوطين) فإننى أكتشف أننى لا أعرف شيئاً عنه ، ولكننى عندما لا أفكر فيه ، فإننى أعرفه جيداً .

ومع هذا فلم تحتل مشكلة الزمان مكانة رئيسية فى الفلسفة إلا فيما بعد . فبينما اعتقد ديكارت أن المكان جوهر ، فإن الزمان قد بدا عنده مجرد حالة .

والطريف عند ديكارت فى هذا المقام ، أنه لم يقبل النظرة الأفلاطونية أو النظرة الأرسطية إلى الزمان على حد سواء ، وإن كان قد حاول تهذيب التعريف الأرسطى. كما أنه حرص على إبقاء الفكرة الأفلاطونية القائلة بأن مايهم فى الزمان ليس تعاقب اللحظات ، بل هو شىء خارج الزمان . على أنه فى الوقت الذى قصد فيه أفلاطون بالشىء خارج الزمان ، الأبدية ، بدت الأبدية فى نظر ديكارت متضمنة فى اللحظة . فالضوء ينتقل فى لمح البصر ، والكوجيتو يمكن حدسه فى أية لحظة . وربما أمكننا القول بأن أية ماهية تنتج أى وجود فى لحظة .

وعند سبينوزا — كما هو الحال عند ديكارت — لم يكن للزمان أهمية مماثلة لأهمية المكان . وفضلا عن ذلك ، فإن سبينوزا قد استطاع الإفصاح عن فكرة أفلاطون واتجاهه على أفضل وجه عندما طالبنا برؤية الأشياء فى مظهر الأبدية . أما لايبنتز فقد واجهته فى مسألة الزمان نفس الصعوبات (على وجه التقريب) التى واجهته فى مسألة المكان ، أو ربما كانت هذه الصعوبات أشد . فالزمان ، من ناحية ، مجرد ظاهرة مضطربة ، ومن ناحية ثانية ، هو شىء كامن فى تكوين الموناد ذاته ينتقل من مدرك لآخر .

وما قلناه عن نظرية كانط فى المكان يكاد يصح عن نظريته فى الزمان.

فأولا — يمكننا أن نلاحظ — أنه قد نسب عند كلامه عن الزمان — كما فعل في حالة المكان — إلى الإنسان، ما نسبه نيوتن إلى الله. وقد يبدو من ذلك كما يتضح لأول وهلة على أقل تقدير، أن كانط قد جعل المكان والزمان في نفس المستوى. ولكن كانط قد جعل المكان يمثل الظاهرة من الخارج. أما الزمان فقد جعله لا يقتصر على صورة الظاهرة الباطنية فحسب، بل هو صورة الظاهرة الخارجية أيضاً بطريقة غير مباشرة، لأنها كذلك متضمنة في الوعي. والأمر لا يقتصر — فضلا عن ذلك — على تفوق الزمان على المكان من حيث المجال الذي ينطبق عليه، بل إن له دوراً أساسيا أعظم، لأنه أكثر اتصالا، بطريقة مباشرة، بما تقوم به الأنا الترانسندتالية كما أن الـ Schemata ـأو المتمثلات الأكثر اتساماً بطابع المقولات الخيالي ـ تحدث في زمان. ولقد بين كانط كيف تتضمن مقولات مثل العلية والجوهر الزمان. فإن العلية مرتبطة بتعاقب الأحداث، كما أن الجوهر مرتبط بثبات عناصر معينة.

والنتيجة التي اهتدى إليها كانط في (الاستاطيقا الترانسندتالية) هي أن الزمان — وكذلك المكان — مجرد صورة للفهم الإنساني، وأن الأشياء كما تظهر لنا موجودة في زمان، ولكنها ليست الأشياء في ذاتها. وإن كنا نحن أنفسنا أشياء في ذاتها، لأننا نستطيع إخضاع أنفسنا للقانون الأخلاقي. وهكذا كانت النتيجة التي اهتدى إليها كانط هي القول بأن الظواهر كلها تخضع لقانون العلية، ولكننا نحن — بوصفنا أشياء في ذاتها — خارج الزمان. وبفضل هذه الحقيقة لا نخضع لأية دوافع سابقة، لأننا نحيا في مجال لا وجود لأي تعاقب حقيقي فيه. فمن وجهة نظر العلم، تبدو أفعالنا خاضعة للحتمية. ولكن تبعاً لنظرة أكثر

اتسماً بالطابع الميتافيزيقى الأخلاقى ، ينبغى — ويتحتم — أن تكون هذه الأفعال حرة ، ومن ثم فإنها حرة .

أما شلنج وشوبنهاور، اللذان جاءا بعد كانط، فقد جعلا للزمان مكانة أكثر واقعية وجوهرية . وربما استطعنا أن نكتشف دلائل مماثلة عند الفيلسوف الفرنسى جيو . ولكن برجسون هو الذى فرق تفرقة كاملة بين الإطارين الكبيرين (المكان والزمان) اللذين جعلهما كانط (ظاهريا على أقل تقدير) فى مستوى واحد . فعند برجسون المكان هو مجرد شىء شبيه بشبكة نلقيها على التجربة لكى ننظمها. بينما الزمان ، والمقصود ليس الزمان الذى يدرك على هيئة المكان ، أو الزمان كما تراه البداهة والعلم ، أى زمان المنبهات والساعات (الذى يتضح آخر الأمر أنه مجرد مظهر من مظاهر المكان) إنما المقصود هو الزمان الباطنى لتجربتنا — أى ما يسميه برجسون بالديمومة — فهو المادة التى صنع منها الواقع ذاته .

فى هذا الزمان المشخص، لا انفصال بين الآنات . فعندما نستمع إلى جملة أو لحن ، فإننا لانستطيع أن نفصل فصلا كاملا بين الكلمات أو الأنغام التى نسمعها الآن ، من تلك الكلمات أو الأنغام التى استمعنا إليها منذ لحظة . أو من تلك الكلمات والأنغام التى سنستمع إليها بعد لحظة . فهناك اتصال كامل، وكل التفرقات عبارة عن تجريدات فحسب .

ولو كان ذلك كذلك ، لوجب عدم قبولنا للنظريات الجبرية التى قال بها أنصار مذهب الترابط الذين فسروا كل شىء بالرجوع إلى ماسبقه . كما ينبغى

ألا نقبل النظرية الـكانطية التى اقتصرت فى إثباتها الحرية على وضعها فى الأشياء فى ذاتها . وهو شىء لانعرفه إلا من خلال الفعل الأخلاقى. أما برجسون فقد رأى إمكان تجربتنا لحريتنا هنا والآن .

واختفت النظرة المجردة إلى الزمان التى سادت الفـكر الإنسانى منذ عهد ديكارت ، أو منذ عهد أرسطو بمعنى أصح ؛ إلى عهد كانط. وما بقى كشىء فى ذاته (وهو شىء فى ذاته يمكن معرفته ، كما أمكن معرفته) هو التغير فحسب. فالتغير والزمان قد أصبحا يعنيان الواقع بمعناه الحقيقى .

وبإمكاننا أن نقول عن الزمان ماسبق أن قلناه عن المـكان . فبعد أن رأينا وجود زمن مشخص مختلف عن الزمن المجرد الذى يدركه العلم وتدركه البداهة ، علينا أن نلاحظ أن الزمن المشخص ذاته ليس هو الواقع الحقيقى . فالواقع الحقيقى هو بمعنى أصح الأشياء . وهى فى هذه الحالة الأحداث . فما هو معطى لنا فى الواقع عبارة عن أحداث تتلو أحداثاً ، أو تسبقها ، أو تحدث فى نفس الوقت معها . ونحن ننشىء من هذه التجربة المؤلفة من « بعد » و«قبل» و«فى نفس الوقت» ، الزمان. سيقال لنا إن ما قلناه يعنى نوعاً من الدور. لأننا قد اعترفنا بوجود تحديد متضمن فى الزمان . ولـكن مثل هذه الحجة ، حتى وإن بدت منطقية ، إلا أنها لم تعمل حساباً لعمق الشعور بالأحداث . وهو شعور يسبق أى تحديد يتبع التصور. ووفقاً لهذه النظرة يكون الاعتراض لفظيا أكـثر منه منطقياً . وما أردنا تأكيده بهذه المحددات الثلاثة (بعد ، وقبل ، وفى نفس الوقت) ، هو التنبيه إلى الشعور بالأشياء الحقيقية ، التى تعد أكثر حقيقة من أية تصورات أو كلمات . هذه الأشياء الحقيقية هى الأحداث التى تمر .

ونحن نعى هذه الأحداث وهى تمر فى تجارب مثل الأسف والندم والأمل والتوقع . وإحساسنا الفكرى بالزمان نتيجة لتجارب شعورية عديدة معينة ، هو الذى يساعدنا على الالتقاء بما هو حقيقى فى الزمان،أى بالأحداث التى تحدث فى هذا الزمان .

هنا كذلك — كما هو الحال فى المكان — مايهم ليس تأكيد تناهى الزمان ، أو تأكيد انفصاله . وهو المعنى الذى نصادفه عند بعض علماء الفيزياء المحدثين. إنما ما يهم ، ويستحق التأكيد،هو التجربةالمشخصة التى أشرنا إليها، والتى لانستطيع فعل أى شىء حيالها سوى الإشارة والتنويه .

وعلينا أن نلاحظ كذلكأنه لم يعدهناك انفصالحاد بين المكان والزمان كما كان الحال فيما مضى . واختفاء هذا الانفصال لا يرجع إلى تحول الزمان إلى مكان — كما جاء فى نقد برجسون — إنما يرجع إلى توثق وحدتيهما فى كل يضمهما سويا .

— ٥ —

وفيما يتعلق بتركيب الزمان ذاته ، مادمنا نفكر فى شىء نستطيع تسميته بالزمان فى ذاته ، من بين الأسئلة التى كان لها أهمية كبرى منذ عهد زينون ، السؤال عن العلاقة بين الزمان والآن . فلقد نظر إلى الزمان باعتباره شيئاً يتألف من آنات (كما هو الحال فى نظرية الفيثاغوريين وبعض الفلاسفة العرب ، وإلى حدما عند ديكارت ورينوفييهوجيمس)ونظر إليهأيضاً باعتبارهشيئاًمتصلالا يتألف إطلاقا من آنات (فى نظرية برجسون ، وفى بعض مواضع عند جيمس كذلك).

كما اعتبرت الآنات ليست مكونات الزمان ، بل عناصر يمكن تحليله إليها رغم عدم كونها من مكوناته (فى نظرية أرسطو وفى نظرية لايبنتز أيضاً) هذه النظرية الأخيرة قد تسير جنباً إلى جنب مع نظريته الثانية ، ومن ثم يمكن مقابلتهما معا بالنظرية الأولى وتفضيلهما عليها .

وحتى لو تعذر — فيما يبدو — برهنة الفكرة القائلة بانفصال الآنات بوصفها مكونات للزمان ، فإن لها رغم ذلك قيمة جمالية وأخلاقية . فالإنسان يستطيع اعتمادا على فكرة الآن إقناع نفسه بالأمل فى الاهتداء إلى ما يمكن تسميته بالشعور الكامن بالأبدية . وهى فكرة مقابلة للفكرة المتعالية عن الأبدية التى توحى بها أغلب الأديان . ومنذ عهد بعيد ، أى منذ محاورة بارمنيدس ، اتجه أفلاطون بعد عرض فرضيه عن الواحد (جاء فى أحدهما أنه لاشىء وجاء فى الآخر أنه يعنى كل شىء) إلى القول بأن العقل ينتقل من الفرض الأول إلى الفرض الأخير بوساطة ذلك الجزء الغريب من الزمن الذى يدعى بالآن . ولقد سبق أن أشرنا — من جهة أخرى — إلى أهمية الآن فى فلسفة ديكارت . ففى كل خطوة هامة من فلسفته (أى عند كلامه عن الكوجيتو ، وعن انتقال الضوء ، وعن خلق الله لذاته) قد جعل ديكارت الأفعال تحدث فى آن ، بدلا من حدوثها فى زمان . إذ كان ديكارت يخشى الزمان ، لأنه فى اعتقاده متصل بالذاكرة التى قد لا تكون معصومة من الخطأ . وهذه الأهمية التى نسبها ديكارت إلى الآن من الميسور تفسيرها ، لأن الحقيقة عنده لا تدرك أساساً إلا اعتماداً على الحدس ، أى من خلال حالة عقلية لا تستغرق إلا آنا مفرداً . وعند فيلسوفين يختلفان اختلافاً كبيراً عنه ، وهما كيركجورد ونيتشه ، نقابل مرة أخرى تأكيداً مماثلا للآن . فعند كيركجورد ، الآن أساساً هو « الآن »

الدينى الذى يتجسد فيه الله ، والذى يصبح فيه اللا متناهى متناهياً . ووصف نيتشه هذا الآن بأنه ليريكى (شاعرى) ، ورآه شيئا مختلفاً عما يوحى به أى دين من الأديان المعروفة . إنه الآن الذى نشعر فيه فى نفس الوقت ، بشعور ، كامن مماثل للشعور بالأبدية ، ونشعر بدلالة مرور الزمن على الرجعى الأبدية[1] ونصادف شيئا مماثلا عن الآن عند بعض كتاب معاصرين مثل بروست وأندريه جيد وفرجينيا وولف. وعرف ناقد فرنسى معاصر هو دنيس سورروه النزعة الحديثة بأنها نزعة تنشد الآن وتقدسه . ومن ثم يمكننا القول بأنه حتى فى حالة عدم اهتمام الإنسان بالبحث عن مبرر ميتافيزيقى للآن (وبخاصة فى حالة عدم اعتقاده فى الصورة القديمة للأبد) فإنه يشعر بالحاجة إلى الإمساك بالحقيق فى صورة لمحات من الاستبصار، أوفى صورة وميض فكرى، أو فى صورة متعة متوهجة .

وذكر كيركجورد — ومن بعده هايدجر — أن من بين الأقسام الثلاثة التى قيل بانقسام الزمان إليها (المستقبل والحاضر والماضى) أكثر هذه الأقسام أهمية هو المستقبل . فكما قال هايدجر : الإنسان يتجه أساسا نحو المستقبل . وعند هيجل أيضا ، يمكننا أن نصادف إصراراً مماثلا على تأكيد قيمة المستقبل .

---

(١) هذه الفكرة قد كررها نيتشه مرارا على أوجه مختلفة . ولعل ما قاله فى كتابه هكذا تحدث زرادشت هو أقرب المعانى إلى ما يقصده الكاتب هنا . فهو قد ذكر أن الأشياء تعاود الظهور المرة بعد الأخرى فى تكرار أبدى . ونحن نشعر وفقا لهذا المبدأ بأننا نعيش مرات لامتناهية (ولا يؤمن نيتشه بوجود نهاية للزمان ، كما ترى الأديان) . « وأنا أظن أننى أموت وأتحول إلى عدم ، ولكن جملة المسببات التى أحدثتنى ستتكرر مرة أخرى ، وستخلقنى مرة أخرى» . كتاب (Nietzsche-The Man and His Philosophy) تأليف Hollingdale Kegan Paul 1965 .

ومن بين أراء هايدجر التى استرعت الكثير من الانتباه قوله بوجود اختلافات أساسية بين الماضى والحاضر والمستقبل . وبدت أقسام الزمان هذه فى نظره فى بعض فقرات غير متجانسة البتة . ولكن علينا أن نلاحظ أيضاً أنه قد اعتقد أن الحاضر يعتمد فى تكوينه على الماضى والمستقبل . فنحن إذا حللنا الحاضر ، كما يجربه الإنسان سندرك وفقاً لما قاله هايدجر ، أنه يتجه أساساً إلى المستقبل ، كما أنه محاط بالماضى . هذا يعنى أن الحاضر عبارة عن سورة حيوية محاطة بحدود من كل جانب .

وعند برجسون أيضاً ، يمكننا أن نصادف نظرية للزمن ، ترى عدم وجود تماثل على أى نحو بين الحاضر والماضى والمستقبل . واعتقد برجسون أن أغلب الأخطاء التى وقعت فيها الفلسفات السابقة قد جاءت من تصورها المستقبل على غرار الماضى . ولكن برجسون قد رأى (كما رأى جيمس أيضا) أن تأكيد المستقبل يعنى إنكار أى تحديد ممكن له. فالمستقبل الحق ليس متضمناً فى الماضى. والزمان الحق فى آخر المطاف هو الزمان الذى يحدث فى المستقبل . وفيما يتعلق بالماضى ، فهو إما نوع من ترجمة الزمان إلى لغة مكانية (كما جاء فى كتابه — الزمان والإرادة الحرة) ، أو هو العقل نفسه بعد أن نظر إليه على أنه ذاكرة (وهذا هو الرأى الذى ذكره فى كتابه — المادة والذاكرة)، وعلينا أن نضيف رغم ذلك ، أنه إلى جانب كلامه عن الزمان الذى نظر إليه وفقا لصورة المكان فى كتابه (الزمان والإرادة الحرة) قد تحدث أيضاً عن الماضى الذى يستمر وجوده فى الحاضر ، كما تستمر الأنغام الماضية فى أى لحن فى الأنغام التى نستمع إليها الآن . وعرف برجسون الحاضر فى كتابه (المادة والذاكرة) بما هو فعال ،

وبحالة تطيل نفسها عندما تظهر فى هيئة أفعال للجسم . وهكذا يكون برجسون قد عرف الآنات الثلاث ، أو كما ذكر هايدجر (نشوات الزمان الثلاث) فى صورة أكثر دقة إلى حد ما . فالزمان هنا أقرب إلى ظُلَة ذات جوانب ثلاثة تقوم أنفسنا بمدها فوقها فى كل آن. وأيا كان التفسير ، فالحقيقة هى أن هـذا الزمان فى صورته الغريبة البناء يحيط بنا ، أو لعل ما يحيط بنا بمعنى أصح هو بناء الأحداث التى يتألف منها الزمان .

وعلى الرغم من دراسة القدامى (من زينون إلى القديس أغسطين) لمشكلات الزمان ، فإن هذه المشكلات لم تتسم بالوضوح (ظاهرياً على الأقل) إلا عند الفلاسفة المحدثين. ويدلنا على ذلك اتجاه لوفجوى Lovejoy إلى القول بأن ال temporolism من بين النزعات التى يتميز بها العصر الحديث . وعبر عن هـذا المعنى أيضاً ألكسندر عندما تساءل عما كان يحـدث لو أن سبينوزا قد جعل للزمان أهمية مماثلة للأهمية التى جعلها للمكان ، ولو أنه جعل منه صفة للعالم .

والواقع مع ذلك ، أن مشكلة الزمان قد شغلت العقل الإنسانى دائما. ويكفى أن نرجع فى هـذا الصدد إلى شروح العصر الوسيط للكتاب المقدس لكى نرى كم من الأسئلة قد أثير حينئذ عن الزمان كالسؤال الآتى مثلا : « هل الملائكة تحيا فى زمان ، أم تحيا فى الأبدية ، أم هى تحيا فى شىء بين الزمان والأبدية ، قـد قارنه البعض فيما بعد بالديمومة عند برجسون ؟ وما الذى كان يعنيه الكتاب المقدس عندما قال بأن الموتى سيعودون إلى الحياة فى يوم الحساب in icta oculi (ما بين طرفه عين وانتباهها) ؟ وهلم جرا .

وربما أمكننا أن نتساءل أيضاً عن أصل الزمان ، وأن نتذاكر الحل الذى جاءت به الفلسفة الأفلاطونية الجديدة ، عندما ذكرت أنه نوع من الامتداد ، وانفصام عما كان ملتئما فى البداية . وإلى هذا الافتراض الميتافزيقى ، يمكننا أن نضيف تفسيرا منطقيا بأن الزمان ضرورى للأشياء لكى تخضع لمبدأ التناقض ، الذى نص فى بعض صيغه — فيما يبدو — على تأكيد عدم إمكان اتصاف قضيتين متناقضتين بالصدق فى آن واحد .

— ٦ —

علينا الآن أن نقوم بدراسة كميات «الشدة» . ولقد عرفها كانط بأن جعلها مقابلة لكميات المقدار. وكم « المقدار » هو الكم الذى تسمح متمثلات الأجزاء فيه بتمثيل الكل . أما الشدة (أو هذا البعد الثالث الدال على عمق الكيف) فبوسعنا الكشف عنه فى اللحظة ذاتها . إذ ليس ثمة ما يدعو إلى الكشف عنه فى مجرى الزمان . ورأى كانط « الشدة » صورة من الكم تتميز بنقائها ، لأننا فى حالتها لا نركز إلا أقل قدر من الانتباه إلى الزمان والمكان . إذ إنها شىء يتحقق فى اللحظة .

واعتمد ألكسندر فى نظريته عن الشدة على الحكم الذى قرره كانط عن المراتب المختلفة التى تشغل زماناً واحداً. ففى رأيه ، الكميات الدالة على الامتداد تعنى تحول المكان إلى ديمومة ، أو تعنى اكتساح الزمان للمكان فى انطلاقه . فالكم الدال على المقدار ، فى عبارة أخرى، يعنى احتلالا للمكان بوساطة زمانه ، أو احتلالا للزمان بوساطة مكانه . أما كميات الشدة ، فتعنى عبور مكانات مختلفة فى نفس الزمان الواحد ، أو احتلال نفس المكان فى أزمنة مختلفة . وأبسط مثل له (وهو نفس المثل الذى ذكره هيجل) يظهر فى حالات السرعة

الخاطفة. وربما أمكننا ذكر مثل آخر هو الصوت. فما يدل على الـكم من ناحية الشدة هو تغير الزمان مع استمرار ثبات المـكان ، أو عندما يظل الزمان ثابتاً ويتغير المـكان . فالـكم من ناحية الشدة يدل على معنى التركيز . فإذا ذهبنا إلى ما هو أبعد من ذلك قليلا أمكننا القول ، اتباعاً لألـكسندر ، بأن الشدة عبارة عن علاقة بين زمان ومكان ، وتتحقق بفضل وجود اتصال فى كل منهما .

وتساءل هيجل : ألا يعد الـكم من ناحية الشدة (ولقد أسماه بالـ degree) مختلفاً من حيث معناه عن الـكم من حيث المقدار . وكانت إجابته عن هـــذا السؤال هى تأكيد عدم رد الـكم من ناحية الشدة إلى كم دال على المقدار . ولقد انتقد علمـاء الطبيعة لأنهم حاولوا تفسير الضوء أو الحرارة أو الوزن بالرجوع إلى ناحية الشدة فى الذرات أو جسيمات الضوء ، من حيث كبرها أو ضآلتها . وبدت هذه المزاعم فى نظره مجرد فروض ميتافزيقية . فالذرات هى مجرد أقانيم مفترضة ، قد تمخضت عن فهم الـكثرة فى الأشياء فهما مجرداً . فالفهم المجرد — كما رأى هيجل — يعتقد أن الـكم من حيث المقـــدار هو الصورة الوحيدة للـكم .

من الميسور لنا أن ندرك ماذا يصح اعتباره بعيداً عن الإقناع فى مثل هذه المزاعم . فهى لا تتفق مع المحاولات الأساسية التى يقوم بها العلم . ويبدو أن برجسون كان أقرب إلى الحقيقة عندما رد الشدة إلى الـكم .

ولقد ذكر ألـكسندر أنه فى الوقت الذى يصح القول فيه بإمكان قياس الـكم الدال على المقدار مباشرة ، ليس من المستطاع قياس الـكم من ناحية الشدة

إلا بطريقة غير مباشرة . على أنه قد اعتقد أن قياس الكم من ناحية الشدة رغم اتصافه بأنه غير مباشر ، لا يعنى أنه أقل إمكاناً .

يبدو أن علينا أن نختار بين نظرية تنكر إمكان قياس الكم من ناحية الشدة ، وبين النظريات التى تؤكد ذلك . أى علينا أن نختار بين برجسون ، وبين معارضيه . ولكن من الميسور إدراك عدم وجود تعارض بين النظريتين فى هذه النقطة ، كما يبدو لأول وهلة . فقد اعترف برجسون بوجود الشدة ، وبإمكان قياسها بطريقة غير مباشرة وفقاً لعدد الحركات التى تحدثها . كما اعترف هاملان والكسندر بأن قياس الشدة لن يتحقق إلا فى صورة غير مباشرة .

يمكننا أن نضيف أيضاً أن برجسون بعد أن حاول — فيما يبدو — القضاء على فكرة الشدة قد عاد إليها فى صورة أكثر اتساماً بالطابع الميتافزيقى بعد أن سماها بالتوتر .

وكما بين هيجل أنه لا وجود لأى كم منفصل بحت ، ولا وجود لأى كم متصل بحت ، فإنه قد بين كذلك عدم إمكان إجراء فصل تام بين الشدة والمقدار . فهذان العاملان اللذان يحددان الكم ينبغى عدم تصورهما كنوعين منفصلين . فكل كم دال على المقدار فى نظره يتصف بالشدة فى الوقت نفسه ، والعكس بالعكس .

فمثلا كل درجة حرارة يناظرها مقدار معين يدل عليه طول عمود الزئبق . وبحق لقد أقر هيجل إمكان تطبيق هذه الملاحظة (وإن كان قد تشكك فى

ذلك إلى حد ما) على عالم العقل أيضاً . فإن أية شخصية أكثر اتصافاً بطابع الشدة تستطيع أن تزيد من (مقدار) مجال أفعالها أكثر من تلك التي تتصف بشدة أقل . من هنا يتبين أن الشدة والمقدار ، وكذلك الاتصال والانفصال هي مقولات للكم . وبمعنى أصح إنها مجردات لكل كم ، وليست أنواعاً مختلفة منه .

(٧)

حتى الآن قد بحثنا الكم والكيف باعتبارهما منفصلين بعضهما عن بعض . ورغم هذا فقد رأينا أن هناك كيفاً للكم . ومن ناحية أخرى ، يمكننا أن نعرف الشدة بأنها كم الكيف . وسنرى الآن وجود ميل لكل تصور من هذين التصورين تجاه الآخر ، وأنهما يتحدان في النهاية في فكرة التناسب * . فقد رأى هيجل أن الكم يستطيع من خلال تصور التناسب أن يرتد إلى الكيف . أو يمكن القول بالأحرى بأن العقل يستطيع من خلال الكم الارتقاء إلى كيف أعلى . ورغم ما يظهر ، فنحن عندما نتأمل تناسب الأشياء ، نراعي الكيف دائماً . فمثلا نحن نراعي التناسب بين أبعاد الأوتار المختلفة عندما نربط بينها وبين الأنغام التي تنبعث عن ذبذبتها .

---

* إخترت كلمة « تناسب » ترجمة لكلمة Measure الإنجليزية . والكلمة تقابل كلمة Maass الألمانية ، وهي من المصطلحات التي وضعها هيجل . ويرى الفيلسوف الإنجليزي Stace (ستيس) أن الكلمة الإنجليزية غير موفقة في دلالتها على ما يعنيه هيجل ، لأنه قصد بهذه الكلمة معنى التوازن والتناسب . فنحن نقول إن الكلمات غير متناسبة (unmeasured) عند ما لاتتناسب مع الحقيقة المعبر عنها . (راجع ص ١٦٩ وما بعدها من كتاب The Philosophy of Hegel (فلسفة هيجل) تأليف W.T. Stace (ستيس) — Dover Edition — ١٩٥٥ .

وعندما طبق هيجل — كعادته — دراسة للتصورات على تاريخ الفلسفة ، بين أن بعض المذاهب قد جعلت التناسب بوصفه وحدة الكيف والكم ، جوهراً للواقع . هذه المذاهب تعد أسمى من تلك التى اقتصرت على الكيف ، أو التى اقتصرت على الكم . وفى الفلسفة اليونانية والأساطير اليونانية ، يمثل القدر الذى يتمثل فى «نمسيس» هذه الفكرة الخاصة بالتناسب. وفى العهد القديم ، ذكر أن الله هو الكائن الذى فرض على الأشياء جميعها ، فى البحر والبر ، وفى الأنهار والجبال ، وعلى الحيوانات وعلى الناس تناسباً محدداً . على أنه لم يصبح للتناسب دلالة خاصة إلا فى مذاهب مثل مذهب أفلاطون ومذهب أرسطو ، بوجه خاص .

ولقد رأينا أن هيجل قد اعتقد فى خضوع عالم المادة اللاعضوية للكم ، كما اعتقد فى خضوع عالم الفكر للكيف . ولكن ثمة عوالم أخرى تخضع للتناسب ، كالنظام الشمسى والطبيعة العضوية . فأنواع الحيوانات المختلفة تتبع فى خصائصها الكلية، وكذلك فى خصائص أجزائها نسباً معينة . وبين هذين العالمين نصادف المادة اللاعضوية التى تتضاءل فيها أهمية التناسب . وعلينا أن نضيف إلى ذلك أن الكم فى المادة اللاعضوية كالكم الخاص بالحجر أو النهر ليس بالشىء الذى يخلو خلواً تاماً من التناسب. وعلينا أن نضيف أيضاً أن فى العالم العضوى أكثر الكائنات بعداً عن التمايز (أى تلك القريبة من المادة اللاعضوية) يمكن تمييزها عن الكائنات الأرقى بسبب اتصاف التناسب فيها بعدم التحديد وفجاجته .

وتبعاً لما ذكرناه ، يصح القول باحتواء أية نقلة من هذا الكم أو ذاك ،

إلى أى كم آخر فى لحظات معينة لبعض اختلافات فى الكيف . فربما أمكن القول بأن هناك « عقداً » مختلفة تتكون فيما يحدث فى الطبيعة .

وعلى الرغم من أن فكرة التناسب قد جمعت بين الكم والكيف ، ومن ثم فإنها تكون أسمى من كليهما ، فإن هيجل قد رآها تفتقر إلى حد ما إلى الكفاية . وجاء عدم كفاية فكرة التناسب مما تحدثه بين الكيف والكم من وحدة مباشرة بحته . هنا يواجهنا ما يمكن تسميته بنقائض التناسب ، الذى عرضه السفسطائيون اليونانيون على أنحاء مختلفة . فقد ذكروا أمثلة لبعض لحظات تحدث فيها اختلافات الكم اختلافاً فى الكيف (الفكرة السفسطائية عن كوم التراب ، والفكرة السفسطائية الخاصة بالرجل الأصلع) . ورأى هيجل إمكان تطبيق هذه الملاحظة حتى على الأفكار السياسية . إذ إن دستور أية دولة يعتمد إلى حد كبير على عدد المواطنين وعلى الحيز الذى تشغله .

وهكذا نختتم هذا الديالكتيك الخاص بالكم ، الذى قمنا بدراسته وفقاً لإرشادات هيجل . ولقد رأينا كيف تحققت النقلة من الكيف إلى الكم ، ومن الكم إلى الكيف ، وكيف اتجه الطرفان إلى التناسب . ولكن التناسب ذاته له نقيض هو الإفراط . فهناك أشياء تتجاوز تناسبها ، ومن ثم رأى هيجل وجوب إحلال مقولة أعلى من ذلك ، وهى مقولة الماهية ، محل مقولة التناسب (١) .

---

(١) هنا لم نتبع الطريق الذى رسمه هيجل . إذ إننا قد اهتدينا إلى الماهية وتحدثنا عنها قبل التحدث عن التناسب .

ما هى علاقة الكيف بالكم ؟ . لقد اعتقد ديكارت — فيما يبدو — فى تعارض كل كلمة من هاتين الكلمتين للأخرى . ومع ذلك ، ينبغى أن يلاحظ أنه قد فسر الكيفيات الحسية بعد رجوع إلى الكم . كما أنه قد فسر الأشياء بأسرها ، (الكيفيات المتناهية والكميات المتناهية) ، بعد رجوع إلى كيف لامتناه هو الله .

وما ترتب على التفسير الديكارتى للكيف بالرجوع إلى الكم يمكن أن يلاحظ عند لايبنتز . فهو لم يحرص على جعلهما متعارضين ، بل قام بالجمع بينهما . فالموسيقى مثلا تؤدى إلى شعور ممتع للروح التى لا تعرف أنها تعد .

ولكن على الرغم من هذه المحاولة لتفسير الكيفيات بالرجوع إلى الكم ، يصح القول بأن ديكارت بوجه عام قد فصل الكم عن الكيف ، كما استبعد الكيفيات من الواقع . وكان هذا هو ما انتقده وايتهد وأسماه بالقسمة الثنائية للطبيعة التى تتمخض عن القول بوجود كم فى الواقع بغير كيف ، وعلى القول بأن ما يوجد فى العقل هو مجرد مظاهر متوهمة للكيفيات . واعتقد وايتهد أن ما يترتب على هذه القسمة الثنائية هو نظرة جدباء إلى الطبيعة . وهذه القسمة الثنائية تدل على التعنت . وربما أمكننا إكمال نظرة وايتهد فى هذه النقطة بذكر ما قاله هاملان وهو أن عملية استبعاد شئ تعنى الاعتراف بوجود ما يستبعد ، ومن هنا يصح القول بأن الطبيعة (الفيزياء) الكلاسيكية قد اعتمدت فى أسسها على الكيف . ومن ناحية أخرى ، وكما أشار هاملان ، ووفقا لما بينه لايبنتز ،

القوة والحركة أشياء تدل على الكيف ، ومن ثم لا يصح القول باقتصار النواحى الآلية على الكم فحسب .

ونحن نعرف أيضاً أن بعض علماء الطبيعة كدوهيم وأوشتفالت قد حاولوا — مختلفين عن علماء الطبيعة الكلاسيكية — إنشاء طبيعة للكيف . ومن غير المستبعد إخفاق مثل هذه المحاولة ، كما يغلب الظن . ولكن أى فيلسوف من نوع برجسون أو وايتهد يستطيع إنشاء فلسفة للكيف .

من هذا يتضح أن لدينا مذاهب تجنح إلى رد الكيف إلى الكم (كديكارت مثلا) ومذاهب تنزع إلى إنكار أهمية الكم وتحبذ الكيف (كبرجسون ودوهيم ووايتهد) ، ومذاهب تحاول إثبات كليهما فى نفس الوقت (كما هو الحال عند هيجل وهاملان) .

وكما رأينا ، ربما صادفت هذه المذاهب الأخيرة سندا لها فى حقيقة اعتماد العلم ذاته على الكيف كنقطة بدء له ، بل وكعنصر من عناصره . ويمكن إكمال هذا البرهان بالإشارة إلى أن الكيف يمكن أن يفسر — من ناحية أخرى — بالرجوع إلى الكم . ففى نظر هاملان ، كل كيف يعتمد على المكان ، وذلك على نحوين . أولا — فى الموضوع المدرك — وثانياً فى الوعى به . إذ كيف يمكننا القول بانفصال اللون عن أى نوع من المكان ؟ . فإن اللون عبارة عن سطح ملون . ونحن — كما قال — نفصل الكيف عن الامتداد اعتماداً على التجريد . فحالة الجسم كامتداد ، بل وحالة وعينا بالجسم ، هما حالتان أبسط من الكيف ، وسابقتان للتجريد ، بحيث يصح القول — كما ذكر هاملان أيضاً — بأن الوعى من حيث هو شئ دال على الكيف ليس محروماً

من الامتداد . إذ إن فيه مظاهر دالة على الامتداد . على أنه قـد يصح القول بأن هاملان قد شط بعيداً فى هاتين الفـكرتين الأخيرتين ، لأن الامتداد الذى تحدث عنه لا يصح اعتباره الامتداد الـكمى الذى يبحثه العلم وتتصوره البداهة، بل هو بالأحرى المـكان الـكيفى الذى نبهنا إليه .

ويصح القول دائمـاً بأن الـكم يفترض وجود كيف سابق له ، فى أى نظام للمعرفة ، لأن نقطة بدء العلم — كما رأينا — هى ملاحظة الـكيفيات ، التى لا يترجمها العـلم — إلا فيما بعد — إلى كميات . وفى نظام الوجود ، يبدو الـكيف وكأنه نتيجة للـكم . وفى هذه النقطة الأخيرة يمكننا أن نسترشد بما ذكره فيلسوفان هما برجسون وألـكسندر . ولقد سبق أن وصفنا برجسون بأنه من فلاسفة الـكيف .

ولقد عرف هيجل الـكم بأنه كيف مكبوت . وعرف برجسون وألـكسندر الـكيف بأنه كم مشدود ومركز . وبين العلم أن الألوان ذبذبات ، وأنها أعداد فى نهاية المطاف . هـــذا لا يعنى أن الـكيف ليس شيئاً حقيقياً ، ولـكنه يعنى فقط أن الـكيف فى مستوى أدنى يكون كماً . فالـكيف هو كم مركز قد وضع فى مستوى أعلى . وهذه هى نظرية انبثاق الـكيف من الـكم .

هنا علينا أن نتنبه إلى المستويات المختلفة للواقع . فالمـادية مخطئة إذا اعتقدت أن الواقع شىء كمى بحت . فإن معنى هذا أنها لم تعمل حسابا للمستويات المختلفة للواقع . ولا جدال أن هناك مستوى يكون فيه الـكم حقيقياً . ولـكن هناك أيضاً مستوى يكون فيه أكثر الأشياء حقيقة هو الـكيف . وهذا هو مستوى إدراكنا وفهمنا . عندما تتجمع الأجزاء بعضها خارج البعض ، وتتجمع الأعداد

بعضها خارج البعض ، وتظهر فى شكل ألوان ونجوم (إذا جمعنا بين ما قاله الشاعر براونتج ومرديث)[1] .

فالكم والكيف جانبان متكاملان للواقع . وثمة تحول دائم من أى منهما للآخر . والعالم ملىء بالكيفيات . وهنا كذلك نصادف فكرة مشابهة للفكرة التى سبق أن عرضناها عند بحث مشكلة المادة والصورة . والكم يدل على نظرة جزئية إلى المادة بحق . وكما أن المادة تزدهر وتصبح صوراً ، فلا عجب كذلك إذا ازدهر الكم (وهو عبارة عن المادة فى صورة مجردة) وأصبح كيفاً .

والكيفيات عند ألكسندر ، هى الصور التى يظهر فيها العنصر الروحى فى الأشياء (الذى أسماه زمناً أو نفساً) فى كل مستوى جديد من مستويات الواقع. ويصحب ظهور كل كيف جديد كوكبة جديدة من الحركات ، أو نظام جديد من الحركات . ولهذا النظام الجديد ، كيف جديد يتميز به يتناسب مع هذا المستوى الأعلى . وهذا الكيف الجديد يمكن التعبير عنه تعبيراً كاملا بالرجوع إلى المستوى الأدنى الذى انبعث منه. ومن ثم يستطاع القول بأن الحياة مركب من أجسام مادية ، وأن الفكر مركب من أجسام حية ، وفى كل مستوى يمكن التعبير عن الكيف الجديد فى صورة مبسطة جديدة . ويقارن ألكسندر هذه العملية بما يحدث فى عقل العبقرى عندما تتجمع جملة أفكار مختلفة ، وتظهر فى صورة مبسطة جديدة .

(١) And I Know not if save in this, such gift be allowed to man.
That out of three sounds he frames not a fourth sound, but a star
(Abt Volger.)

رأينا كيف قام ألكسندر بحل مشكلة موضوعية الكيفيات . فالكيفيات فى نظره أشياء حقيقية. وفى هذه النقطة ينبغى أن نواجه سؤالا عن الاختلاف بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية . وهو خلاف يمكن مصادفة أثار له عند الفلاسفة القدامى كديموقريطس، وكذلك عند فلاسفة محدثين كديكارت . وقد عبر لوك عن هذا الاختلاف فى وضوح . والكيفيات الأولية عند لوك هى الصلابة والامتداد والشكل والحركة والثبات والعدد. والكيفيات الثانوية هى الحجم والهيئة واللون والرائحة .

ولكن وكما بين بركلى ، إن مثل هذه التفرقة لا تحتمل التحليل . ووفقاً لمقارناته التى عقدها لتأييد فكرته كمقارنة اللون والألم ، ومقارنة الكيفيات الأولية باللون ، إن ما يتمخض عن التحليل — تبعاً لرأيه — هو كيفيات نستطيع أن نقول (لا اتباعاً لرأيه ، بل اتباعاً لما قاله خصومه) إنها تجمع بين الكيفيات الأولية والثانوية . فهى أولية لأنها قائمة فى الواقع ، وثانوية لأنها فى العقل .

واضح أن موقف ألكسندر بعيد الاختلاف عن موقف بركلى . ورغم ذلك ، فإنه أقرب إلى بركلى منه إلى لوك .

والإصرار على موضوعية الكيفيات الذى نصادفه عند ألكسندر ووايتهد وبرجسون يسترعى الانتباه . وذكر ألكسندر أن كل أولئك الذين لا يعتقدون فى موضوعية الكيفيات قد أغفلوا الاختلاف بين فعل الإدراك الذى يقوم به العقل وبين الفعل غير العقلى الذى يدرك . وهنا نصادف كيف يمكن المقارنة بين اتجاه ألكسندر وبين اتجاه الفنومنولوجيين .

ومن بين نتائج الاعتقاد فى حقيقة الكيفيات، كما ظهر عند بركلى وبرجسون القضاء على المذهب المادى فى صورته الكلاسيكية فى أقل تقدير . والمادة فى نظر هذا المذهب مؤلفة من كيفيات أولية فحسب . ولكننا إذا جعلنا من بين مكونات المادة كيفيات مثل الألوان والروائح، سيترتب على ذلك القضاء على طابع المادة الآلى الذى عرف عن المذهب المادى الكلاسيكى ، وسيزداد فى هذه الحالة احتمال سد الفجوة القائمة بين المادة والإنسان .

ونلاحظ أيضاً كيف أدت قسمة ديكارت الثنائية للطبيعة إلى تدعيم المذهب المادى ، وكان ديكارت يعارضه بكل تأكيد . كما نلاحظ كيف اتجه بركلى ، عندما أزال الاختلاف بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية، فى نفس الاتجاه الذى اتبعه فيما بعد كل من برجسون ووايتهد وألكسندر . وعندما وضع بركلى نظريته القائلة بأن الكيفيات فى العقل ، فإنه لم يعن فى الواقع إنكار الكيفيات إطلاقاً ، لأنه قد نسب إليها أحق وجود يمكن أن أن ينسب لأى شىء ، أى الوجود فى العقل .

سبق أن قلنا بإمكان التفرقة بين فلسفات الكيف وفلسفات الكم . فهناك فلسفات كالفلسفة الفيثاغورية وفلسفة رينوفييه فى العصر الحديث قد ردت كل شىء إلى العدد ، وأكدت خضوع كل شىء لقوانين العدد . وهناك فلسفات كفلسفة ديموقريطس قد ردت الأشياء إلى أعداد متجسمة فى أجزاء من المكان فى هيئة ذرات ، وتتصف فى الوقت نفسه بتعددها . وهناك فلسفات آلية قد ردت كل شىء إلى المكان والحركة . ومن ناحية أخرى ، ثمة فلسفات للكيف .وهذا الكيف قد يكون فى صورة قوة ، أو

بالأحرى فى صورة كثرة من القوى ، كما هو الحال فى فلسفة لايبنتز ، أو قد يكون فى صورة إرادة ، كما هو الحال عند شوبنهاور ، أو فى صورة روح (عقل) عند هيجل مثلا . ولكن لعل أكثر الفلاسفة إصراراً على تأكيد ناحية الكيف فى الأشياء ، فى قوة ووضوح ، هما الفيلسوفان الفرنسيان بوترو وبرجسون .

وربما أمكننا القول بأن هناك تصورين ، قد اتجها إلى التبسيط ، أحدهما قد انبعث من فلسفات الكم والآخر قد انبعث من فلسفات الكيف . والتصور الأول يرى الأشياء فى صورة مبسطة متجانسة ، ويرى بينها تماثل . والتصور الثانى يراها فى صورة كيفيات مبسطة غير متجانسة [1] .

ويتحتم اعتبار المادية ، فى حالة اتصافها بالطابع الآلى ، فلسفة كم . ولكن إذا استطاع المذهب المادى ، استجابة لنقد هيجل له مثلا ، أن يتحرر من مقولة الكم ، فى هذه الحالة سيمكننا تصوره كفلسفة كيف .

ويبين لنا تاريخ الفلسفة ، كيف تأثر الإنسان فى التو بإمكان تفسير الأشياء تفسيراً كمياً . والفيثاغورية هى مجرد مثل من الأمثلة التى تؤيد ذلك . وبحق ، وكما ارتكنت الفيثاغورية على أساس علمى ، كذلك استند العلم على أساس فيثاغورى . فإن النظام العلمى للأشياء ، الذى يحاول رد الكيف

---

(١) فى نظر برجسون ، هناك تصوران بينهما اختلاف بعيد . أحدهما يرى الأشياء متماثلة والأخر يراها متباينة . ويرجع هذان التصوران إلى اتباع نظرة الكم ، أو اتباع نظرة الكيف ، عند رؤية الأشياء .

إلى الـكم ، مازال قائماً وفعالا . ونحن إذا لم نرتض الاعتراف بوجود قيمة اسمية للـكم ، فعلينا على أقل تقدير أن نسلم بناحية النفع التى حققها .

ولـكن علينا أن نؤكد مرة أخرى أن الـكم دائماً كم لـكيف ما ، وأن الـكيف هـو نقطة بدء أى بحث علمى . ومهما حدث من تركيب ، كما رأى هاملان ، فإن هـذا لا يعنى اختفاء البسيط الذى يتألف منه ، إذ إنه يسوده . والـكيف هـو كيف كم . وعلى نفس النحو ، يمكننا القول بأننا عندما نرى الأشياء وفقاً لطبيعتنا الإنسانية ، فإننا نرى الـكيفيات ، وأن الـكم هـو مجرد الأساس الذى نـكتشفه فى الـكيفيات التى نراها . ويبدو أن هناك شيئا يصح تسميته بالأساس الـكمى ، أو بالهيكل العددى للأشياء ، أو بالهيكل الآلى لها . ولـكن ماهو معطى لنا ليس الهيكل . إنه أشياء ذات فردية حية ، ذات ألوان ولحم وتنبض بالحياة .

وفضلا عن ذلك ، فبإمكاننا أن نلاحظ أن مايساعد الإنسان على اكتشاف هذه الأسس هو إحدى القدرات العليا فيه . فالظاهر أنه قد كتب على الإنسان أن يكتشف من خلال أسمى ما يتصف به ، أدنى ما فى الأشياء . وفقاً لذلك يمكن تعريف العلم بأنه مظهر لفعل من أسمى أفعالنا ، وأنه يهدف فى نفس الوقت إلى اكتشاف الأساس الـكمى فى الأشياء .

فى هذه الحالة تواجهنا مرة أخرى المشكلة الآتية وهى هل نتصور — كما فعل تين وسبنسر ، وألـكسندر حديثاً — أن الـكيفيات شىء حادث ، أو نتصور — كما فعل أفلوطين ولايبنتز وبرجسون — انحدار الـكم من الـكيف . هنا مشكلتان متصلتان إحداهما بالأخرى . فأى هذين الشيئين (الـكم أو

الـكيف) يصح القول بأنه الأصل الذى انبعث منـه الآخر ، وأيهما يعد حقيقة الآخر ، لو جعلنـا لـكلمة « حقيقة » المعنى الذى نسبه هيجل إليها أى الغاية وليس الأصل (باعتبار الغاية اللحظة التى تتـكشف فيها حقيقة أية فـكرة فى النهاية) . ومن الميسور لنا أن نضع أولى هاتين المشـكلتين على النحو الآتى : فى حالة التغير من الـكيف إلى الـكم ، هل مايحدث هو مجرد اختلاف فى الـكم ، أم أن مايحدث هـو اختلاف فى الـكيف ؟ لقد اعتقد أفلوطين ولايبنتز وبرجسون أن الـكيف عندما يتجه إلى الامتداد أو إلى الاتساع فإنه يحدث الـكم . ولـكن علينا أن نلاحظ أن التقدم الذى حدث بعد إدخال « فكرة التوتر » قد ساعدنا بالفعل على التعبير عن الـكيف بالرجوع إلى الـكم . فلن يتعذر إطلاقا إثبات وجود تدخل (وإن لم يكن صريحاً تماماً) للـكم فى الـكيف فى فكرة التوتر ، وفى فكرة الشدة أيضاً . هـذه الملاحظات قد تسوقنا إلى القول بأن الـكم لايمكن أن ينبعث من الـكيف ، إلا إذا كان موضوعاً بالفعل فى الـكيف . ومن ثم فعلينا القول بأن بين الكم والكيف اختلافا فى الـكيف. وربما لم يزد هذا الخلاف أغلب الظن على خلاف فى وجهة النظر. هذه النظرية، وإن كان من المستبعد اعتبارها تأكيداً لعلو مكانة الكيف ، تبين أيضاً عدم إمكان رد الكيف إلى الكم .

ولـكننا إذا حاولنا ، كما فعل سبنسر وألكسندر القول باستمداد الكيف من الكم ، سيتحتم فى هـذه الحالة وجود عقل فاعل قابل معاً لكى يتم تجميع الكميات فى صورة كيفيات . ومامن شك فى أن العقل لايخلق كيفيات . ونحن نتفق فى هـذه النقطة مع ألكسندر . وعلى أية حال ، لو لم يكن هناك عقل (أو قـد يكون الأصوب هـو استخدام كلمات أكثر اتصافا بتعميمها

فنذكر أنه لو لم يكن هناك كائن يعد الكيف موضوعا له) لما أمكننا أن نعرف وجود كيف . صحيح أن افتراضنا عدم وجود عقل قد يكون موضع تساؤل ، باعتبار كل سؤال « افتراضياً » غير مشروع . ولذا علينا أن نقول بكل بساطة إن الكيف هو الذى يتعرف على الكيف ، ومن ثم مايتعرف على كيف الموضوعات هو العقل بوصفه كيفا [١] .

من هذا يتضح أن الكيف لايمكن أن ينبعث من كم بحت ، كما لايمكن انبعاث الكم من كيف بحت . وهكذا يحتمل وجود وجهتى نظر هنا . النظرة الأولى ، تمثل العقل فى مستوى الكيف ، عندما تقوم الحواس بتجميع مظاهر العالم (وهذا تعبير دال على الكيف بالفعل) فى صورة كيفيات وأشياء . والنظرة الثانية وتمثل العقل عندما يبحث عن كميات ، أى عندما يصنف مظاهر الأشياء فى صورة أعداد أو يجزئ المكان إلى أجزاء .

ومع هذا فثمة اختلاف بين الكيف والكم . ولقد قلنا إن الكم لاينبعث من الكيف البحت (إذ يتحتم القول بأنه قد انبعث من كيف متأثر بالفعل بالكم) . ولقد قلنا كذلك بأن الكيف لاينبعث من الكم ، لأن الكيف يتضمن القول بوجود كيف يتعرف إليه ، وإن كانت الملحوظة الأخيرة تنطبق كذلك على الكم لأن الكم لايعرف إلا بوساطة تجريد يقوم به العقل .

---

(١) هنا لسنا مرغمين على الاختيار بين السورة الحيوية (élan vital) عند برجسون ومذهب الانبعاث عند ألكسندر . ويمكننا أن نلاحظ إمكان القول بأن الكيفيات مؤلفة من كميات مركزة ، كما ذكر برجسون . كما يمكننا القول وفقاً لما جاء فى فقرات أخرى بأن السورة الحيوية تغمر نفسها فى الكم ، ثم تنبعث منه بعد ذلك .

هذا الكلام قد يسوقنا إلى تأكيد نوع من سمو الكيف على الكم ، على الأقل فيما يتعلق بالمعرفة .

ومن ناحية الواقع، بوسعنا القول بأن كلاً منهما لا يقل من حيث الأهمية عن الآخر. والواقع أن كلاً منهما قد نما من الآخر . فإذا عبرنا عن فكرتنا فى كلمات تبدو مستعارة من لا يبنتز أمكننا القول بأن الله رياضى وموسيقى معاً .

هنا نصادف عالمين بينهما صلة وثيقة للغاية . وفكرة هيجل القائلة بوجود مجالات فى الواقع تتميز بانطباق الكم عليها ، وبوجود مجالات أخرى لا ينطبق عليها غير الكيف ، هى فكرة صحيحة ظاهرياً فقط . فحتى فى مجال الطبيعة اللاعضوية ، لا وجود لانفصال حاد بين الكيف والكم ، كما ذكر .

وسوف تكون لدينا على الدوام نظرتان: النظرة الأولى هى النظرة القائلة بوجود تجانس مجرد فى أساس الأشياء كلها . والنظرة الأخرى هى النظرة القائلة بأن ماهناك هو عدم تجانس مشخص . والإصرار على القول بالمشخص يثير الاهتمام، لأن المشخص يدل على تبادل التأثير ، كما يدل على التكاثر والنمو .

هناك صعوبة أخرى فى فكرة الكيف ، لأنها على نحو ما مرادفة لفكرة التعيين . ولكن هذا التعيين ، إذا أمكن الشعور به من الباطن ، فإنه لن يستمر فى الاتصاف بتعيينه . فالكيف كما يرى فى ذاته ، أو بالأحرى كما يشعر به فى ذاته، يدل على عالم باطنى . وثمة حركة هبوط، أو ربما صعود، ننتقل فيها من ظاهر هذا العالم الباطنى (كاللون مثلا) إلى باطن هذا العالم الباطنى (كالفكر مثلا) ، أو ننتقل فيها من باطن هذا العالم الباطنى إلى ما هو أكثر

توغلا فى الباطنية، أى أصله، أى إلى شىء ما لا يمكن الإفصاح عنه . ونحن إذا أردنا تحديد أى كيف ، علينا أن نفرق بينه وبين الكيفيات الأخرى ، ومن ثم سنضطر إلى تخطى عالم الكم إلى حد ما .

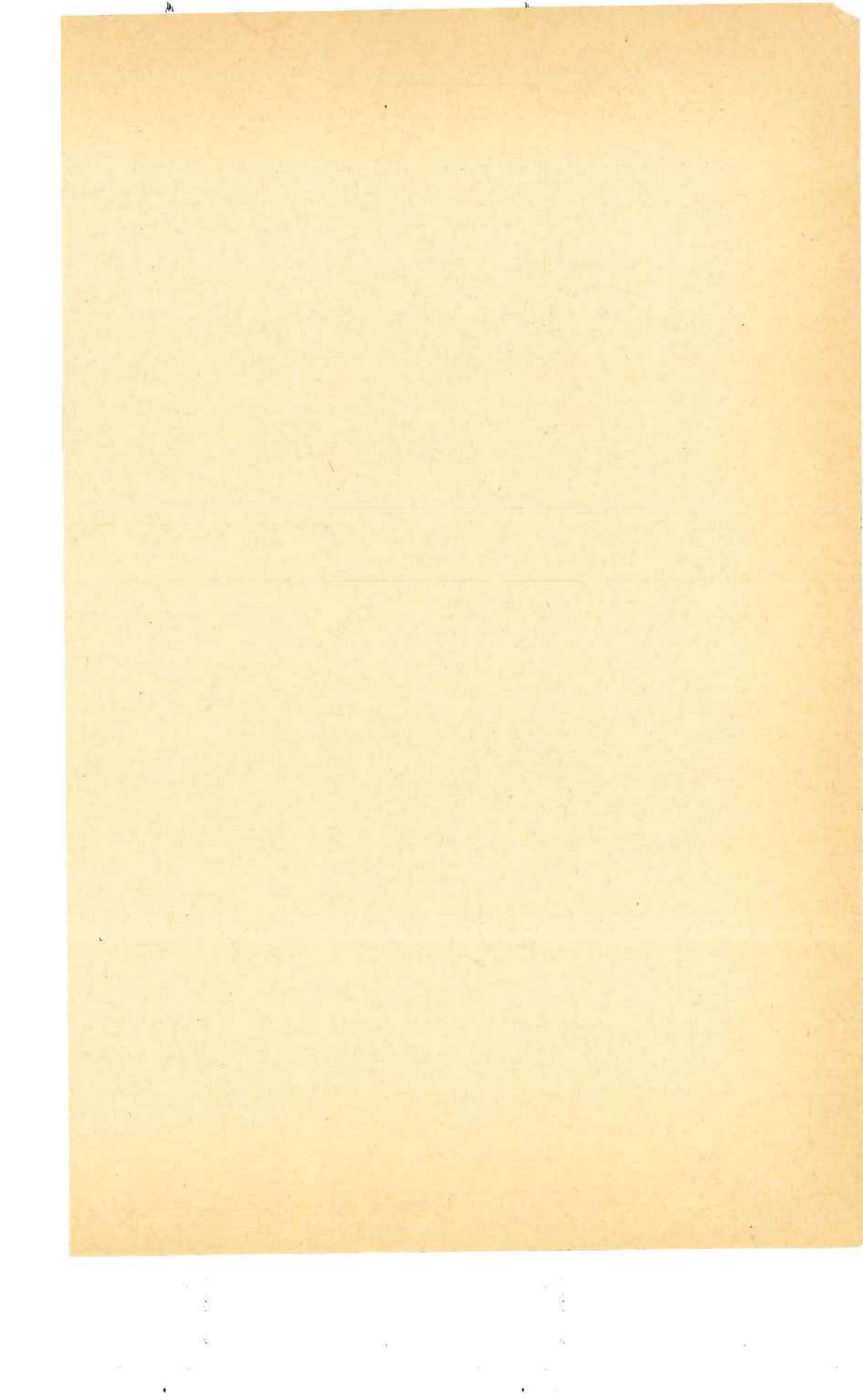
والكيف لا يمكن التعبير عنه ، أما الكم فيقبل القياس . وبين هذين الطرفين تقع اللغة . واقترابنا من أى طرف منهما يعنى توقفه عن الوجود ، أو اختفاء صورته التى يتميز بها على أقل تقدير .

لقد حرصنا على تأكيد ثنائية الكم والكيف . وحرصنا كذلك على تأكيد صلة كل منهما بالآخر . إنهما يمثلان عالم باطن وعالم ظاهر . فلو لم يوجد عالم ظاهر ما وجد عالم باطن ، أو ما وجد على الأقل شعور بهذا العالم الباطن . والعكس بالعكس .

يمكننا أن نتساءل الآن عن إمكان انبعاث الكيف والكم من واقع أعمق يشترك فيه الاثنان ، وإن كان هذا الواقع بسبب صعوبة التعبير عنه قد يعد أقرب إلى الكيف (وإن تسنى لنا العثور عليه أيضاً فى الكيف الدال على المقدار باعتباره مصدر الكم) . وربما تساءلنا أيضاً عن إمكان اعتبارهما تعبيراً عن شىء أعمق باعتبار الكيف يعبر عن الواحد المطلق ، كما يعبر الكم عن (الآخر) المطلق ، ويتعذر تصور أى منهما بغير تصور للآخر (وإن أمكن فيما أسماه أرسطو بنظام الموجودات إدراك أحدهما دون إمكان إدراك الآخر).

ولكن مثل هذا السؤال الميتافزيقى قد لا يستطاع الرد عليه — فيما

يحتمل بغير الإجابة (أو ربما الإجابتان) اللتان ذكرهما أفلاطون . الإجابة الأولى هى أن هناك وحدة بين الواحد والكثرة ، وأن القول بوجود أحدهما بغير الآخر ربما كان تجريد بحت . والإجابة الثانية هى قدرتنا على إدراك وجود الواحد الذى لا يمكن الإفصاح عنه رغم ذلك فى تلك اللحظات التى نرتقى فيها إليه ، أى فى لحظات الإشراق بوساطة سورة الروح الحيوية .



٧ – العِلِّيَّة

قال بول فاليرى : Les notions de causalité et de réalité me paraissent bien grossieres (فكرة العلية وفكرة الواقع فكرتان سقيمتان فيما يبدو) . وسنرى إلى أى حد يصح هذا الحكم .

— ١ —

وسنبدأ أولا بدراسة فكرة العلية ، كما ظهرت فى تاريخ الفلسفة .

ففى محاورة مينون ، تحدث أفلاطون عما أسماه « الاستدلال بوساطة العلة » وقال : لكى نحول مدركاتنا إلى نتائج علمية علينا أولا أن نثبتها ، أى نمنعها من التسرب من ذاكرتنا ، ومن التملص من انتباهنا . وفى محاورة فيلابوس ، تنبه أفلاطون إلى ما أصبح يسمى فيما بعد بالعلة الصورية ، كما عنى فى محاورة تيماوس بالعلة الفاعلية ، وفرق بين العلة بمعناها الصحيح والعلة العارضة التى هى مجرد عامل مساعد للعلة .

وفرق أرسطو بين أربعة أنواع من العلل . وإذا رجعنا إلى المثل الخاص بالتمثال سيتبين لنا أن العلة المادية للتمثال هى المادة التى صنع منها كالرخام

والبرونز . والعلة الصورية هى فكرة الإله أو فكرة الإنسان التى يمثلها التمثال . والعلة الفاعلية هى الفعل الذى أحدثه الفنان فى الرخام أو البرونز كخبطات القادوم . والعلة الغائية هى الغاية التى صنع من أجلها ، كتزيين معبد مثلا . ورأى شادورث هودجسون إمكان تقسيم العلل الأربع إلى نوعين . إذ يمكن القول بأن العلة المادية والعلة الصورية موجودتان فى التمثال وكامنتان فيه . أما العلة الفاعلية والغائية فتشيران إلى تشكيله وغايته .

إن هذا المثل يبين لنا بالفعل ناحية هامة فى نظرية أرسطو للعلية . فلقد جاءت هذه النظرية نتيجة لملاحظة ما يحدث عند صنع الأعمال الفنية ، أو جاءت بوجه عام من ملاحظة الأفعال الإنسانية .

علينا أن نلاحظ أيضاً العلاقة بين نظرية العلة عند أرسطو وبعض نواح سيكلوجية ومنطقية معينة . فمن ناحية علم النفس ، يلاحظ أن العلاقة بين العلة والمعلول قد أدركت فى هذا العلم على عكس العلاقة بين الغاية والوسيلة فى أى فعل من أفعال الإرادة . فالوسيلة تمثل العلة ، والغاية تمثل المعلول . ومن ناحية المنطق ، يمكن أن نلاحظ أن العلة تلعب نفس الدور الذى يلعبه الكلى أو الماهية فى القياس . وينبغى الربط أيضاً بين كل هذا وبين التصور الأرسطى العام القائل بأن أى عمل عبارة عن نقلة مما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل . فخبطات القادوم تحول المادة التى هى شىء بالقوة ، إلى التمثال الذى هو شىء بالفعل [1] .

---

(١) على الرغم من قيام أرسطو بتوجيه عناية خاصة إلى العلة الفاعلية أحياناً ، كما يظهر فى المثل الذى ضربه عن خسوف الشمس ، إلا أنه قد ظل يعتقد فى وجود علل أربع .

وفيما يتعلق بنظرة الفلاسفة القدامى الآخرين إلى فكرة العلية ليس لدينا في الواقع أي شيء يقال في هذا الصدد ماعدا أن الرواقيين عندما أصروا على القول بوجود صلة متبادلة بين كل ظواهر العالم ، فإنهم قد برروا وجود كل شيء حتى خرافات المنجمين . كما أن أناسيداموس (وكان من المتشككين) قد انتقد فكرة العلية وتشكك فيها ، واعتمد في هذا الرأي على الاختلاف بين العلة والمعلول من حيث الزمان والكيف . وكان التصور الأرسطي هو الذي ساد خلال العصور الوسطى . وحدث تغير في تصور العلية يرجع إلى التقدم العلمي في القرن السادس عشر ؛ كما يرجع في أغلب الظن إلى ما جاء في الكتاب المقدس عن خلق الله للعالم .

وعند جاليليو نصادف فكرتين عن العلة : تدل الأولى على التعاقب في الزمن ، وتبين الأخرى أنها ضرورة عقلية . ولم يتبع فيلسوف تجريبي كهوبز غير الفكرة الأولى من هاتين الفكرتين . وبدت العلة في نظره جملة ما سبق المعلول . أما ديكارت فقد رأى الاقتصار على الفكرة الثانية القائلة بأن العلة ضرورة عقلية . والأمر بالمثل عند كل من اتبعوه كاسبينوزا ولايبنتز .

وربما أمكننا القول بأن ثاني مرحلة كبرى في تاريخ فكرة العلية (المرحلة الأولى قد مثلها التصور الأرسطي) قد جاءت عندما استغنى البحث النظري في القرن السابع عشر عن العلة الغائية والعلة المادية ؛ إذ ساد الاعتقاد بأن العلة المادية ليست علة بحق . أما ديكارت (كما سبق أن أشار سقراط أيضاً) فقد جعل العلة الغائية مقصورة على فكرة الله . وبذلك لم يبق سوى علتين هما العلة الصورية والعلة الفاعلية . وهما متحدتان عند ديكارت ولعل هذا هو أحد

الأسباب التى جعلته شديد الحرص على القول بأن الله هو العلة الفاعلية لأفعاله ، أو إذا توخينا الدقة قلنا نفس ما قاله ديكارت : وهو أن الله علة شبيهة بالفاعلية لأفعاله . وبذلك تكون الماهية علة الوجود . فإذا فهم الله وفقاً لذلك كشىء شبيه بعلة ذاته ؛ أو بوجه عام ، إذا اختفى الفاصل الزمنى الذى يفصل بين المعلول والعلة ، سيتبين لنا كيف اقتربت العلة الصورية والعلة الغائية فى هذه الفلسفة . والواقع أن ديكارت قد نظر إلى كلمة « علة » كشىء مساو لكلمة « سبب » . وقارن سبينوزا علاقة العلة والمعلول بالعلاقة بين طبيعة المثلث وصفاته . ورأى لايبنتز أن فكرة العلل مأخوذة عن الأسباب التى تذكر فى تفسير الظواهر .

ولوك هو الذى قدم التصور التجريبى للعلة . وظهر تطور غريب لهذا التصور التجريبى عند مالبرانش (وهو من أتباع ديكارت وإن لم يكن هو ذاته من التجريبيين) كما يمكن أن نتبين . وركز مالبرانش كل فاعلية وعلية فى الله ، ومن ثم رأى عدم جواز القول بأن كل حادثة قد نتجت من حادثة سابقة لها . واعتقد أن القوانين العامة وحدها هى التى تساعد على حدوث ما يسمى بالمعلول ــ عند حدوث أية حادثة ــ بغير أن يكون هذا المعلول شيئاً قد حدث بفعل الحادثة السابقة . هذه النظرية الخاصة بالعلية يمكن أن تقارن من جوانب معينة بالنظرية التى قام بإنشائها بعد ذلك الفيلسوف التجريبى هيوم . فقد اعتقد هيوم أن تأثير خيالنا وحده هو الذى يجعلنا نعتقد أن فى العلة قوة هى التى أحدثت المعلول . فعندما تصطدم إحدى كرات البلياردو بكرة أخرى ، فلا يعنى هذا وجود قوة ما فى إحدى الكرتين قد خولت لها الحق فى أن تسمى علة حركة الأخرى . وحتى عندما نركز انتباهنا على ما يجرى فى أنفسنا خلال أى فعل

إرادى ، فإننا لا نلاحظ انتقال إرادتنا إلى الفعل ، كما أننا لا نعرف أية عضلات يلزم أن نحركها لكى نجعل إرادتنا فعالة . ومن ثم لا يصح إبقاء أى شىء من تصور العلية سوى فكرة انتظام حدوث بعض متعاقبات معينة . هذه الفكرة موجودة بالفعل عند هوبز . واستمرت بعد هيوم تمثل ما يسفر عنه أى تحليل تجريبى لفكرة العلية ، أى القول بألا وجود لأية ضرورة ، وكل ما هناك هو التعاقب (1) .

ونفس تصور العلية يمكن أن يصادف عند فلاسفة القرن الثامن عشر ، وبخاصة دیلمبير وموبرتيو . وازدادت أهمية هذا التصور فى نهاية القرن عند عالم الفلك لابلاس وعند العالم الكيمائى لافوازيه اللذين جعلا فكرة العلية مماثلة لفكرة القانون وفكرة الدالة فى الرياضة . وتم التعبير عن هذه النظرية فى أوضح صورة عندما أكد كونت فى منتصف القرن التاسع عشر تميز الاتجاه الوضعى فى الفكر بقضائه على الفكرة الميتافزيقية للعلة ، وباستعاضته عنها بفكرة القانون (ويعنى فكرة العلاقات بين الظواهر). وعلى نفس النحو عرف ميل العلة بأنها السابق الثابت غير المشروط للمعلول . كما عرفها بأنها جملة الشروط الموجبة والسالبة . وعرف « بين » العلة بأنها جملة شروط مجتمعة . وعرف بيرسون العلية فيما بعد بالرجوع إلى التضايف . أما ماخ ورسل فقد جعلا العلية مساوية للدالة الرياضية .

---

(1) عند تفسير فكرة العلية على أنها نتيجة للعادة ، اعترف هيوم بطريقة ضمنية بصحة مبدأ العلية ، لأن العادة والتوقع هما علتا فكرتنا عن العلية . ومن ثم فربما يتساءل هل يعد ما فعله هيوم ادعاء ببرهنة المسألة Petitio Principi ، أم أنه قد قصد الاستعاضة عن التصورات المتعلقة بتصورات أقل اتباعاً للعقل . إن هذا المعنى الأخير هو الذى قال به وايتهد عن تفسير هيوم.

ويختلف تصور كانط للعلية عن كل من تصور ديكارت وخلفائه ، وتصور التجريبيين لها ، على حد سواء . وكانت النقطة التى بدأت منها تأملات كانط هى المشكلة كما طرحها هيوم . إذ لم يكن هيوم من التجريبيين العاديين . فلقد لاحظ أن فى العلية شيئاً لا يمكن تفسيره تفسيراً كاملا اعتماداً على مشاهدة الوقائع . ولقد سبق أن ذكرنا الحل الذى ذكره هيوم لمشكلة العلية . ولكن ما هو أكثر من ذلك أهمية لتاريخ الفلسفة هو الطريقة التى اتبعها فى عرض المشكلة . فلقد تساءل هيوم عن كيف أمكننا الربط بين فكرة حادثة نسميها العلة ، وفكرة حادثة أخرى نسميها المعلول ؟ . ونحن من الناحية العقلية لا نستطيع استنباط فكرة الحادثة الثانية من فكرة الحادثة الأولى . وعلى ذلك لن تكون التصورات العقلانية للعلية مقبولة . على أن التصورات التجريبية السائدة للعلية غير مقبولة أيضاً ، لأننا لا نستطيع أن نشاهد مشاهدة فعلية العلاقة العلية القائمة بين ظاهرتين . وكل ما نشاهده اعتماداً على الملاحظة هو تعاقب ظاهرتين . ومن ثم ينبغى أن يكون هناك شىء يضيفه العقل إلى التجربة . وإلى هذا الحد كان كانط على اتفاق مع هيوم . وكما سبق أن أشرنا ، إن الاختلاف بينهما قد ظهر فى طريقة حل المشكلة . ففى نظر هيوم ، ترجع فكرتنا الخاصة بالعلية ، أى الخاصة بالعلاقة الضرورية بين الظواهر المتعاقبة إلى اعتقاد يعتمد على شعور بالتوقع ، يعتمد بدوره على العادة والتذكر . وفى نظر كانط ، هذا حل تجريبى إلى حد كبير ، فهو لم يعمل حساباً للطابع الكلى والضرورى الذى تتصف به أحكام العلية فى الفيزياء . من هذا يتضح أنه على الرغم من وجود بعض تعابير عند هيوم قريبة للغاية من تعابير كانط ، إلا أن هناك رغم ذلك تعارضاً بين تصوريهما .

واستنتج كانط — كما نتذكر — عند بحثه مشكلة الأحكام الرياضية ، واتصافها بالضرورة والكلية ، وجود صورتين للإحساس هما : الزمان والمكان. على أنه عندما قام ببحث مشكلة العلية ، قد بدأ من قضايا الفيزياء ، واكتشف أن هذه القضايا تعتمد على العلية . وكما ارتكنت الأحكام التأليفية القبلية فى الرياضة على شرط وجود صورتى الإحساس ، كذلك تستند الأحكام الطبيعية التأليفية القبلية على المقولات ، وعلى الأخص مقولة العلية . والمبدأ القائل بأن لكل حادثة علة بعيد كل البعد عن أن يكون مستمداً من التجربة ، لأنه هو الأساس الذى تستند إليه التجربة ، وبفضل هذه المقولة ، أمكننا تنظيم التجربة . فالنظام الذى ننظم فيه التجربة يعتمد على هذا المبدأ .

وما تؤكده هذه المقولة هو وجود اتجاه يتبعه الزمان ، كما أنها تؤكد عدم إمكان عكس اتجاه الزمان . ومن ناحية التحليل الترانسندتالى ، ربما أمكننا القول بأن الزمان قد نشأ نتيجة لتطبيق مقولة العلية (بينما يعد الزمان ، بوصفه صورة ، سابقاً للعلية ، تبعاً لما جاء فى الاستاطيقا الترانسندتالية) .

وبوجه عام ، كل مقولة متصلة بالزمان . ولقد عرفتنا العلية ، وتعاقب العلة والمعلول ، أن هناك اتجاهاً منتظماً للأحداث فى الزمان .

وبينما حاولت النظرية الديكارتية للعلية الخلاص من الزمان ، وحاولت جعل العلة الفاعلية تطابق العلة الصورية ، رأى كانط على عكس ذلك ، أن الزمان ضرورى للعلية. فلو وضع أى امرئ شيئاً ثقيلا على الفراش، على الرغم من أن التقعر الذى يحدث فى الفراش يبدو متعاصراً مع فعل وضع الشىء الثقيل ،

إلا أن هناك ترتيباً زمنياً قد اتبعته الواقعتان . وخلافاً لما ذكره ديكارت ، اعتقد كانط أن هناك فاصلا على الدوام يفصل بين العلة والمعلول ، مهما قصر هذا الفاصل .

وهكذا فإننا ، نرى مرة أخرى ، أن هناك اختلافاً بين عقلانيـة كانط وعقلانية ديكارت ولا يبنتز . وهنا يمكننا أن نلاحظ أيضاً أن ما يترتب على نظرية كانط سوف يكون تعريفاً للعلية قريباً إلى أبعد حد من تعريف التجريبيين لها ، باستثناء شيء واحد ، وهو عدم ارتكان تصور كانط على المشاهدة ، بل على تطبيق مقولة من مقولات الفهم على التجربة .

نستطيع القول بعد استعراض تاريخ فكرة العلية من أرسطو إلى كانط وكونت ، إنه منذ البداية (أى عند أرسطو) كانت هناك أربع علل . وبعد ذلك اقتصرت النظرات الكلاسيكية لديكارت وسبينوزا ولايبنتز على علتين هما العلة الصورية والعلة الفاعلية ، وجعلت بينهما صلة وثيقة إلى أبعد حد ممكن . وفى مرحلة ثالثة بعد ذلك ، لم يبق سوى علة واحدة هى العلة الفاعلية ، التى كانت أكثر اعتماداً على العقل عند كانط ، وكانت أكثر اعتماداً على التجربة عند كونت والتجريبيين .

وربما أمكننا القول باختفاء فكرة العلة عند كونت بعد أن أفسحت المكان لفكرة القانون [1] . ولعل كونت لم يقصد ذلك ، وإن أمكن القول بأن حكمنا قد يرجع إلى الطريقة التى اتبعها فى التفسير .

---

(١) إن ما مهد الطريق أمام الاستعاضة عن فكرة العلة بفكرة القانون هو اكتشاف نيوتن للقانون . وأقصد بذلك قانون الجاذبية الذى لم تظهر فيه أية صلة ظاهرية بين العلة والمعلول =

ويمكننا أن نتساءل الآن : ألا يجوز القول بأننا متجهون إلى إحداث تغيير فى فكرة القانون؟ . فكثيرون من علماء الفيزياء لا يتصورونه الآن بياناً دالا على تعاقب أحداث معينة . ولكنهم يتصورونه مجرد نتيجة إحصائية لأحداث متعددة لا يمكن حسابها على وجه التقريب .

وتاريخ البحث النظرى فى معنى العلة يبين حدوث تضاؤل فى عدد العلل . كما يبين اختفاء فكرة العلة ذاتها فى آخر المطاف .

وقد شهد القرن التاسع عشر إحلال فكرة القوانين والشروط الضرورية وعلاقة الدالة محل العلة .

قصارى القول إنه بعد البدء بالعلل الأربع الأرسطية ، ثم الاتجاه نحو العلل الفاعلية وتفسيرها على أنها علل صورية ، انتقل العقل الإنسانى من الاقتصار على العلل الفاعلية إلى الاستعاضة عن فكرة العلة بفكرة القانون ، ثم اتجه بعد ذلك إلى تحويل فكرة القانون الكلاسيكية إلى فكرة القانون الذى يعتمد على الإحصاء . وهى الفكرة التى لا تترك أى مجال لأية علل جزئية على الأقل فى الظواهر الأولية التى تتميز بدقتها [1] .

= وفى الحق إن قانون ديكارت الخاص بالمحافظة على الحركة وقانون لايبنتز للمحافظة على القوة ، لا يمكن ردهما إلى أحكام خاصة بالعلاقات بين العلل والمعلولات . ففى العلم كثير من القوانين التى تعد أقرب إلى القوانين التى ترمى إلى إيضاح بناء الأشياء ، أكثر من القوانين الدالة على علاقة العلية .

(١) ربما أمكن المرء إدراك ما حدث من تحول فى فكرة العلة بالرجوع إلى التصورات المختلفة التى تبين علاقة الله بالعالم ، وعلاقة الروح بالجسم . ففى البداية ، كانت العلة غائية ومفارقة . ثم ظهر بعد ذلك عند أفلاطون وأرسطو نوع من العلة الصورية التى تقوم بتشكيل الأشياء . وجاءت العلة الفاعلية فيما بعد ، ثم جاءت بعدها العلل العرضية ، وأخيرا أصبحت العلل تتصور كدول .

ثمة ثلاث مسائل من الواجب التفرقة بينها ، وإن كان بينها اتصال . هذه المسائل هى : مسألة طبيعة فكرة العلية ، ومسألة أصلها ، ومسألة قيمتها . ولا يمكن الكلام عن مسألة أصل العلة وقيمتها بغير الكلام عن طبيعتها . والمسألة الأولى عسيرة للغاية بحيث قد يتعذر صياغتها . إذ ينبغى أن نعرف أى مستوى من مستويات فكرة العلة نضع أنفسنا فيه لكى نتمكن من دراستها . فهذه الفكرة يمكن أن تدرك فى مستوى البداهة ، بل وربما فى مستوى أدنى من مستوى البداهة ، كما سنتبين فيما بعد ، عندما ندرس أصل فكرة العلة . ويمكن إدراكها أيضاً فى مستوى فلسفى ، وهو المستوى الذى أشرنا إليه فى الصفحات السابقة ، كما يمكن أن تدرك فى مستوى أعلى ، فيه تزداد فكرة العلة دقة ، تجعلها قريبة من الاختفاء . وحتى إذا نظرنا إليها تبعاً لأى مستوى من هذه المستويات ، علينا أن ندرك أن فكرة العلة (التى تتضمن فى ذاتها عدة عناصر متفاوتة من حيث المرتبة) هى على الدوام إما فى مستوى أدنى من المستوى الذى وضعنا أنفسنا فيه ، وإما فى مستوى أعلى منه . وعلينا أن نضيف أيضاً توقف المستوى الذى نضع أنفسنا فيه إلى حد ما على الإجابات الخاصة بأصل فكرة العلة وقيمتها ، وإن كانت هذه الإجابات بدورها تعتمد على نوع الإجابة الخاصة بطبيعة هذه الفكرة .

ومن ثم فلنحاول الرجوع إلى تحليل طبيعة العلية عند ألكسندر وهاملان ، وإن بدا فى ذلك تعنت إلى حد ما . إذ إننا قد لا نستطيع تجنب التعنت فى هذه المسألة . فإنهما على الرغم من اختلاف موقفيهما قد اهتديا إلى نتائج قد تعد متشابهة فى هذا الموضوع .

ولقد ذكر لنا هاملان أننا إذا أردنا إدراك العلية فى طبيعتها الأســاسية ، علينا ألا نساوى بين العلة والعلة المادية، كما فعل هاملتون وماير سون، لأن هذا قد يؤدى إلى إنكار حدوث أى شىء جديد بسبب انصرافنا على الدوام إلى البحث عن متماثلات . وعلينا أيضاً ألا نجعل العلة مساوية للعلة الصورية ، لأن المساواة بين العلةو العلةالصورية قد يؤدى إلى القول بإنكار عنصر الزمان فى العلية. واعتماداً على هذين الشرطين، انتهى هاملان إلى القول بوجود المعــلول خارج العلة من ناحية المــكان والــكيف والزمان . ونحن نرى كذلك أن مثل هــذه الفــكرة التى جاء بها هاملان عن العليــة قد تعنى افتراض تفكك الواقع إلى أشياء وأحداث منفصلة . ففى حالة أية حادثة مســتمرة ، كالحركة التى تستمر اعتمادا على مبدأ القصور الذاتى لا يصح القول بوجود علة. ومبدأ القصور الذاتى نفسه ربما صح تفسيره على أنه يعنى عدم الحاجة للرجوع إلى مبدأ العلية إلا فى حالات ظهور حادثة جديدة. وهكذا تكون العلية عند هاملان قد جاءت من الضرورة القــائمة بين جزء من الأشياء وبين ما هو خارجها ، أى أن العلية فى عبارة أخرى شىء دال عن النقــلة من شىء لآخر . وربما صادفنا إيضاحاً مماثلا عند ألــكسندر ، ويمكننــا أن ندرك إلى أى حد اتفق هذان الفيلسوفان مع كانط حول ضرورة وجود اختلاف زمنى بين العلة والمعلول .

ولــكن إلى جانب مراعاتنا لتحليلى هاملان وألــكسندر ، علينا أن ندرك فى نفس الوقت أيضاً دلالة فــكرة العلية على وجود عنصر تشــترك فيه العلة والمعلول . وهذا جانب قد أكده هيجل ، والفيلســوف الهيجلى الجديد تايلور (A. E. Taylor) ، بوجه خاص . فعندما نقول إن الرطوبة هى عــلة

المطر ، فإننا لا نعنى وجود اختلاف بين الرطوبة والمطر. إن مانعنيه بالأحرى هو أن نفس هذه الرطوبة قد بدت فى صورة مطر. فنحن نصادف وراء المظاهر المختلفة ، مماثلة ، كما قال هيجل . فالمعلول لا يحتوى على أى شىء لم تحتوه العلة، والعكس بالعكس. وعلى الرغم من أن هاملان وألكسندر قد أكدا الاختلاف فإنهما لم ينكرا عنصر المماثلة [1] .

ولكن هذا التماثل أو المماثلة ينبغى عدم الاكتفاء به ، إذ يلزم إلى جانب ذلك مراعاة الاختلافات ، واختلاف الظروف بين المظاهر المتعاقبة .

ومن ثم فإننا نلاحظ هنا أيضاً نوعاً من الحركة بين الواحد والكثرة ونوعاً من الديالكتيك العقلى .

هذه المعانى الخاصة « بالمماثلة » و « الاختلاف » ليست بالمعانى الوحيدة المتصلة بفكرة العلية ، فيمكننا أن نذكر أيضاً معنى «العلاقة» ومعنى «النفى». ولقد سبق أن ذكرنا تعريف هاملان للعلة بأنها الواقعة التى بدونها لا يتحقق وجود واقعة أخرى . . وقال ألكسندر نفس الشىء على وجه التقريب .

---

(١) اعتقد هاملان أن كل جزء من الزمان متصل بكل جزء آخر. وأكد هاملان ضرورة عدم إدراك العلة باعتبارها شيئاً منفصلا عن المعلول ، وعدم إدراك المعلول باعتباره منفصلا عن العلة . فالعلية هى تعبير عن تبادل الصلة فى المكان والزمان. ولا جدال فى أنه ليس ثمة حاجة إلى اعتبار هذه الصلة المتبادلة أمراً مطلقاً. ولو كان أى شىء مرتبطاً ارتباطاً كاملاً بالشىء الآخر لما أمكننا اكتشاف علاقة العلية . فلكى نكتشف العلل ، علينا أن نعزل مجموعة من الأحداث عن مجموعة أخرى منها ، وأن ننشىء ما يسمى بالأنساق المقفلة . وعدم معرفة القبائل البدائية لأى علم ، واهتمام الرواقيين بالتنجيم بدلا من اهتمامهم بالعلم، إنما يرجع إلى أنهم قد اعتقدوا أن كل شىء مرتبط بالشىء الآخر ، أو لاعتقادهم أن أى شىء يمكن أن يحدث أى شىء آخر ، على حد تعبير هيوم .

وعنصر النفى فى هذا التعريف من السهل إدراكه ، بمعنى أننا إذا أردنا اكتشاف علاقات العلية علينا أن نلجأ إلى عمليات استبعاد ، وطرائق للتفرقة، كالتى ذكرها ميل فى قوانينه الخاصة بالاستقراء .

وبعد أن فرقنا بين هذه العناصر المختلفة ، ألا يلزم أن نضيف أيضاً عنصرى القوة والضرورة ؟. إن هذا يتوقف على المستوى الذى نضع أنفسنا فيه عند دراسة العلية . ولكننا نستطيع القول بأنه فى المستوى الذى اخترناه ، وبخاصة اتباعاً لما بينه ألكسندر ، لا وجود لأية فكرة خاصة بالقوة أو الضرورة متضمنة فى فكرة العلية .

حاولنا عند تحليل فكرة العلة،أن نفرق بين العلة الفاعلية والعلة الصورية، وكان ديكارت قد حاول أن يوحد بينهما . كما حاولنا تأكيد اختلافها عن العلة المادية ، بعد أن حاول هاملتون ومايرسون اعتبارها مماثلة لها . وترتب على تأكيد الهوية بين هذه الأنواع المختلفة ، بل والمتعارضة ، استبعاد عنصر الزمان من فكرة العلية ، وهو ما يبدو ضرورياً لها . وترتب عليه أيضاً ، فى نظرية مايرسون ، بوجه خاص ، استبعاد عنصر العلاقة . والوضعية — بناء على هذا التفسير — بتأكيدها فكرة العلاقات تكون أقرب إلى روح العلم الحقيقى من نظرية مايرسون ، الذى وجه اهتماماً كبيراً — فيما يبدو — إلى سيكلوجية العالم ، أكثر من اهتمامه بنتائج العلم التى يهتدى إليها العالم .

ومن حيث أصل العلية ، أول سؤال علينا أن نسأله لأنفسنا هو: هل يعد البحث عن أصل العلية أمراً مشروعاً ، لأن هذا يعنى البحث عن علة العلية ، أو علة فكرة العلة . ومعرفة هل تعد هذه الغاية مشروعة لن تكون ممكنة قبل أن نكون قد درسنا قيمة فكرة العلة؟ . وحتى عندما نكون قد درسنا هذه المشكلة فإننا قد نشك فى إمكان وجود دور كامن فى هذه المشكلة . على أننا قد نفترض مؤقتاً أن البحث عن أصل هذه الفكرة أمر مشروع .

ولقد ذكر برجسون أن الشعور بالعلية يتم قبل التفكير فيها ، وأنها تجربة ملازمة للحياة ذاتها . هنا فكرتان تبدوان متساويتين من حيث الأهمية . الفكرة الأولى هى أن أصل الكثير من أفكارنا يرجع إلى نوع من الشعور الأولى . والفكرة الثانية هى أن هذه الفكرة الأولية لا بد ألا تكون شيئاً يتميز به الإنسان ، كما يبدو . بل هى بالأحرى شعور عام للغاية كامن فى صورة خفية فى الأشياء والكائنات الطبيعية . هاتان الفكرتان اللتان ذكرهما برجسون يمكن مصادفتهما أيضاً فى إصرار وايتهد على القول بوجود «الفاعلية العلية» ، ويعنى بها حالة إدراكنا لذاتنا من خلال أفعالنا الإرادية ، وقوله إن هذا الشعور مجرد تعبير عن ظاهرة التوافق بين الأشياء ، والتى تعد من أركان العالم الأساسية .

وأولى هذه الأفكار ، أى الفكرة القائلة بأن أصل العلية موجود فى أنفسنا ، وفى أنفسنا بوصفنا كائنات تشعر ، وليس كائنات تفكر ، يمكن أن تصادف عند بركلى . فقد رأى بركلى أننا ندرك أنفسنا كائنات قادرة على الإرادة والعقل

اعتماداً على ما أسماه «بالخاطر»، وهو اسم اختاره من قبيل التفرقة بينه وبين الفكرة. والخاطر هو ما نستطيع أن نسميه حالياً بالحدس . وبوساطته ترى الذات نفسها كذات ، وتعتمد عليه فى إدراك العلاقات الفعالة . والذات فى الحق عندما تدرك نفسها تكون قد وعت ما بينها وبين الأشياء من علاقات فعالة . وعلى نفس النحو ، خالف مين دى بيران كلا من العقلانيين والتجريبيين وعرض نظرية ترى إمكان إدراكنا لأنفسنا كأشياء فعالة اعتماداً على الفطرة .

ومن بين الأسباب التى جعلتنا نعتقد أن أفعالنا الإرادية من أهم أصول فكرة العلية وجود اختلاف كبير بين التفكير وبين أى فعل تقوم به أجسامنا . ولقد رأينا عند تحليل طبيعة العلية أن الاختلاف بين العلة والمعلول شىء أساسى .

ولكن هناك أيضاً — دون شك — أصولا أخرى لهذه الفكرة . فمثلا قيل إن فكرة العلة متصلة بفكرة الاتهام . فالبدائى يوجه الاتهام إلى أى شىء من الأشياء ، ويراه سبب أية مصيبة أو كارثة تحل به . هذا الشعور بالتأنيب والاتهام ربما كان كما ذكر نيتشه من بين أصول فكرة العلية .

ونحن فى بعض الأحيان نوجه اللوم لأنفسنا ، ونشعر فى هذه الحالة بالندم وتأنيب الضمير ، ومثل هذه المشاعر لا تخلو من تأثير على ظهور فكرة العلية . وفضلا عن ذلك ، فإننا فى أى فعل إرادى ننظم الوسائل لكى نحقق الغاية . والعلاقة بين الوسائل والغاية من بين الأسس التى ساعدت على تصور وجود علاقة بين العلة والمعلول . وكما رأى أرسطو ، كثيراً ما تكون العلاقة بين العلة والمعلول علاقة بين وسيلة وغاية . وكل ما حدث هو انعكاسها .

سيعترض بطبيعة الحال فيلسوف مثل هاملان على مثل هذا التصور الخاص بأصل العلية. فإن العلة فى نظره ليست موجودة فى أنفسنا أو فى العالم على حد سواء . وإلى جانب هذا ، فإن البحث عن العلية فى عقولنا يعنى البحث عنها فى حالة لا تتصف بالنقاء . ولو أننا بحثنا عنها على هذا النحو فإننا سوف نساق إلى علية البداهة فحسب . وقد يتفق ألكسندر مع هاملان فى هذا الرأى . ففى رأيه أن قوتنا مثل من أمثلة العلية ، وإن كانت العلية لا تعد معلولا للقوة . وفى وسعنا أن نرد على هاملان وألكسندر بالقول بأنه نظراً إلى أن العلية من بين الخواطر التى جاءت بها البداهة ، ولذا لا يصح القول بصحة أى اعتراض على دراستها ، لا يعرفنا أى شىء سوى أنها خاطر من خواطر البداهة . ورغم ما قاله هؤلاء المعترضون ، فإن الإنسان قادر على العثور على فكرة العلية فى داخل نفسه ، أو فى داخل نفسه بوصفه كائنا يشعر بوجه خاص .

ولا جدال فى أن تأمل العالم الخارجى كان له أهمية جوهرية أيضاً . ولقد قلنا إنه لولا وجود إرادة لدينا ، لتعذر شعورنا بالعلية . ولكن علينا أن نقول كذلك ، إنه لولا وجود تعاقب منتظم فى الطبيعة ، أو لولا اتصاف العالم بطبيعته المتناسجة (كما يقال) ما وجدت فكرة العلية . ولقد قال بعض الفلاسفة إن الانتظام فى الطبيعة ليس ملحوظا بالقدر الكافى لكى يعرفنا فكرة الانتظام.ومع ذلك ، فيبدو أن الإنسان قد استطاع اكتشاف وجود تعاقب منتظم فى الأحداث ، لا اعتمادا على تطبيق فكرة قبلية ، بل بمجرد تحديق عينيه عند متابعة الأحداث .

ولقد شرح برجسون على أحسن وجه كيف جاءت فكرة العلية مما أسماه بالتخلل (endosmosis) بين الإنسان والطبيعة. فملاحظة الإنسان لنفسه قد

زودته بفكرة القوة ، وملاحظته للطبيعة قد زودته بفكرة الانتظام . ولو وجد الإنسان وحده فحسب ، لحدث افتقار إلى عنصر الانتظام . ولو وجدت الطبيعة وحدها ما عرف عنصر القوة والفاعلية .

صحيح أننا عندما حللنا طبيعة العلية ، قد حاولنا الحيلولة دون تداخل هذا العنصر الخاص بالقوة . ورغم هذا فإننا ، كما قلنا، عندما ندرس العلية لا نستطيع أن نظل فى نفس المستوى الذى اخترناه . وبوجه خاص عند البحث عن أصل فكرة العلية ، علينا أن نتراجع قليلا إلى الخلف أو نهبط إلى مستوى أدنى .

من هذا يتضح أن ما يواجهنا عند دراسة العلية هو خاطر قد يتعرض للارتقاء والهبوط فى سلم التصورات .

فالعلية إذن تعتمد اعتماداً كبيراً على العقل . وهى متصلة بتأمل الماضى وبتوقع المستقبل ، وبقسمة التصورات ووحدتها . ولكنها لا تعتمد على العقل فحسب ، إذ علينا الالتفات إلى بناء العالم كذلك .

— ٤ —

عند دراسة طبيعة العلية (فى الجزء الثانى من هذا الفصل) وقفنا فيما يشبه الموقف الوسط بين الشعور الفطرى بالعلية ، الذى بدت لنا فيه شيئاً يتصف بالخفاء والغموض والاضطراب ، وبين تصورنا لها شبكة من القوانين المعقدة للغاية . وبحق إن أى تأمل فلسفى إما أن يتجه صوب هذا الشعور الغامض ، وإما تجاه هذه الشبكة الدقيقة المعقدة . ولكن ولكى لا نبتعد كثيراً عن تصورات البداهة ، علينا أن نبقى فى الموقف الوسط الذى حاولنا تحديده .

وأكثر الفلاسفة الذين جنحوا إلى العلية بمعنى « الشبكة الجمة التعقيد » ، قد استعاضوا عن العلة بفكرة القانون أو الدالة ، أو استعاضوا عنها فى النهاية « بمناطق الاحتمال » . وجنح آخرون مثل مين‌دى بيران ووايتهد وكلوديل (فى بعض فقرات من كتاب Art Poetique) إلى الناحية الأكثر غموضاً .

هنا تصبح مهمة الفيلسوف شاقة بوجه خاص . فإن عليه أن يحرص على فكرة العلية، وعليه أيضاً أن يحللها لكى يبحث عما يمكن أن يعرف منها ، وما لا يمكن أن يعرف. فعليه من ناحية، أن يسترشد بالفكرة الفنومنولوجية الداعية إلى وصف الأشياء كما تظهر نفسها ، وأن يسترشد بالجدل الهيجلى فى النواحى التى يكمن فيها فى التأملات الإنسانية . كما أن عليه ، من ناحية أخرى ، أن يفصل الجوانب النابعة من الشعور الغامض بالعلية من الجوانب النابعة من إدراكها كصلة قائمة فى شبكة دقيقة معقدة .

ولقد سبق أن ذكرنا أنه لو كانت الأشياء وحدها موجودة ، أو كان العقل وحده موجوداً ، لما ظهرت فكرة العلية . فلكى نحصل على فكرة العلية ينبغى أن نكون فى نقطة التقاء عالمين . وفضلا عن ذلك ، فإن علينا أن نقف فى مستوى معين عند ملاحظتنا للظواهر . فإن ظهور الأشياء لنا منفصلة هو الذى جعلنا نحصل على فكرة العلية . ولو تميزت حواسنا بشدة صقلها ، لما انبعثت فكرة العلية فى أغلب الظن ، ولن يوجد حينئذ إلا عدد كبير من الظواهر التى لا يستطاع تحديد اتجاه أية ظاهرة منها . ومن ثم فإذا قلنا إن فكرة العلية صحيحة ، كان معنى ذلك أنها صحيحة فى مستوانا . وهذا لا يعنى أنها باطلة

ولـكنه يعنى فقط أنها حقيقية فى مستوانا. وحيث إننا موجودون فى مستوانا ، فإن فكرة العلية حقيقية لنا [1] .

إن قيامنا بفصل الظواهر بعضها عن بعض ، هو سبب وجود العلية . ونحن نشعر بعد ذلك بالحاجة إلى ربط ماقمنا بفصله . وفى الحق بوسعنا أن نطبق على العلية (إلى حدما على الأقل) ماسبق ذكره عن الحكم بوجه عام . فكما عرفنا من برادلى ، فى فعل الحكم ، الإنسان يفرق ويوحد .

ومن ثم فلو أمكننا أن نرى الأشياء ، كما هى ، بدوننا ، لما كان مستبعداً أن نقول بألا وجود لأية سلاسل علية منفصلة . وهذه نقطة قد أكدها نيتشه وبرادلى والبراجماتيون . وإن كان تخيل كيف يكون حال العالم بدوننا أمراً مشكوكا فيه .

وأبسط مبرر لوجودنا هو أن هذا الوجود ضرورى حتى يمكن للكيفيات أن تظهر . وهنا نلاحظ مرة أخرى أن ما ساعد على تصور العلية هو التقاء العالم الخارجى بالعالم الداخلى ، باعتبار العالم الخارجى عالم كم ، وإن كان يظهر فى رداء من الكيفيات عندما ينتمى إلى العالم الداخلى . إن علينا أن نتخيل

---

(١) هنا تواجهنا نفس المشكلة التى صادفناها عندما كنا نبحث طبيعة الكيف . ففى مستوانا، توجد كيفيات ، كما توجد علية . ولكن علينا أن ندرك فى نفس الوقت أن هناك مستويات أخرى لا تظهر فيها هذه الكيفيات أو العلية . ولعل هذا الكلام يصح عن العلية أكثر مما يصح عن الكيفيات. فربما كانت الكيفيات أكثر اتصافاً بالموضوعية مما قاله الفلاسفة. وإن وجب أن يضاف إلى ذلك أن هذه الكيفيات موجودة بالإضافة إلى الروح . ولكن أليست الروح أيضاً شيئاً موضوعياً ؟ إن المثاليين الذاتيين قد ينكرون ذلك . ولكن العقل والذاتية ليسا شيئين متماثلين .

الأشياء بالنسبة لأغراضنا الحالية على الأقل على هذا الوجه. فإن التحليل سيثبت آخر الأمر (أو ما يقوم به الفكر فى عملياته التأليفية بمعنى أصح) ألا اختلاف بين الكيف والكم من حيث القيمة الأساسية والموضوعية. وبعبارة أخرى، ما ينبغى قيامنا به فى آخر المطاف هو العلو عما أحدثناه من فصل بين العالم الخارجى والعالم الداخلى. وهكذا نتبين أن العلية تنتمى إلى عالم من التصورات التى لا تعد كاملة من حيث الكفاية.

على أن هذا لا يعنى أن العلية تصور لا قيمة له. فإن الموقف الوسط الذى اخترناه، والذى يقع كما ذكرنا بين طرفين (يمثلان ما ينتهى إليه تحليل هذا الموقف آخر الأمر) له قيمة فى ذاته، وهى قيمة متصلة بموضعنا فى العالم. ومن ثم تكون التحليلات التى قام بها الفلاسفة، والتى لا نراها مقنعة تماماً من الناحية الفلسفية البحتة، قد استطاعت — رغم ذلك — أن تصف جانباً عظيم الأهمية من تجربتنا.

فإذا عدنا مرة أخرى إلى العناصر التى تتألف منها هذه الفكرة الخاصة بالعلية، والتى تمثل موقفاً وسطا، أمكننا القول بأن الجانب الذى وصفناه بأنه أكثر فجاجة نسبياً قد جاء من تأملنا لعقلنا. أما الجانب الأكثر دقة فقد جاء من ملاحظتنا للعالم الخارجى، أو من ملاحظتنا لآثاره فى العالم الخارجى. ولكن عقلنا والعالم الخارجى ليسا منفصلين. ومن ثم يكون العنصران اللذان ترجع إليهما فكرة العلية، واللذان اخترناهما للبحث ليسا منفصلين تماماً كما يبدوان للوهلة الأولى. ومن ثم فإننا بعد أن اكتشفنا وجود ثنائية فى فكرة العلية، نستطيع أن نكتشف فيها وحدة الآن.

وهكذا نكون قد أدركنا أن فكرة العلية قد ترتبت على تأمل الظواهر فى مستوى معين ، هو المستوى الإنسانى ، عندما لا تتصف الحواس (رغم قيامها بتعريفنا جملة أشياء) بقدر كاف من الصقل . ومما ساعد على جعل هذه الفكرة ممكنة هو ما بين العالم الخارجى والعالم الداخلى من اتصال . واعتماد فكرة العلية على هذين الأساسين كأصل لها هو الذى جعل صورها تجنح إلى الاتصاف بالتكثف أو الدقة .

ولكن بقى شىء ينبغى أن يقال ، وهو هل تستطيع فكرة العلية أن تترجم على نحو مقبول ما هو معطى لنا فى التجربة ؟ لقد ذكر هيجل أن الإنسان يلغى العلة بعلة أخرى . فعندما أستمع إلى سمفونية ، هل أستطيع القول بأن علة سرورى ونشوتى هو السمفونية ، وكأن السمفونية شىء موجود هناك ، وكأن سرورى شىء موجود هنا ؟ . أو إذا قرأت كتاباً ، هل أستطيع القول بأن هناك علاقة علية بين الرموز الصغيرة على الورقة والانفعال الذى لدى ؟ . لا ، ويرجع هذا إلى حد ما ، كما قال إدينجتون ، إلى أن الشىء الطبيعى لا يصح القول حتى بأنه علة الإحساس . إنه هو الإحساس . وبوجه عام ، بمجرد تعرفنا إلى عالم العقل سيتضح لنا أن مبدأ العلة لم يعد كافياً . فالعلية تبقى دائماً فى المستوى الذى يصح أن نسميه مستوى تاريخياً ، أى المستوى الذى ترى فيه الأشياء وفقاً لنظرة تاريخية الطابع (أى باعتبارها متعاقبة فى زمان) . واتباعنا لمثل هذه النظرة يحول دون إحاطتنا بالمضمون إحاطة تامة . وعندما نركز البحث على العلة سوف نتعرض لخطر عدم الاهتداء إلى الواقع الذى نبحث عن علته ، أو الماهية — إن أمكن القول — التى نبحث عن علتها .

وربما أوصلنا تقدم العلم إلى نفس النتيجة . ولعلنا قد أشرفنا على حافة ثورة لا تقل من حيث الأهمية عن الثورة التى حدثت فى القرن السادس عشر . إنها ثورة لم تعد تعتمد على أنساق منعزلة ، أو على المشاهدة ، بل أصبحت تعتمد على تصور العالم ، وعلى « اللا مشاهدة» . فعالم الفيزياء قد أصبح يتبع مبدأ اللا حتمية . وهذا المبدأ يعتقد أننا ، وإن كنا نستطيع على نحو ما تقرير اتجاه الالكترون ، إلا أن هذا الاتجاه تبعاً لوجهة نظر أخرى لن يكون محتماً . وعالم النفس قد أصبح يتبع نظرية الـ over determination . ويقصد بذلك حالة الجمع بين كثرة من العلل ، فى حالة كفاية واحدة منها . هذه الأفكار قد اتجهت فى نفس الاتجاه الذى اتبعته الاتجاهات التى تحدثنا عنها . وانتهى واحد من العقلانيين ، هو برونشفيج ، بعد أن تتبع تاريخ العلية برمته ، إلى القول بأن هناك قاعدة واحدة مقبولة جاء بها مبدأ العلية ، وهى القول بأن هناك عالماً . والاتجاه الذى يتبعه الفكر الفلسفى بأجمعه يبدو متجهاً فى نفس الاتجاه . ويمكننا اكتشاف آثار من هذا الاتجاه منذ قام هيجل بانتقاد العلية باعتبارها لا تصح عن الكائن الحى وعن الروح . ونستطيع اكتشاف آثار مماثلة فى تأكيد لوتسه وجود تأثير متبادل بين العلة والمعلول ، وفى اكتشاف تايلور ما فى فكرة العلية من نقص ، وفى وصف نيتشه لها بأنها خرافة تقال من قبيل المجاز . ولقد سبق أن رأينا كيف ازدادت قيمة نظريتى بركلى ومين دى بيران — فيما يبدو — بعد إعادة النظر فيهما على ضوء هذه التصورات الجديدة ، وبعد ما جاء به وايتهد [1] .

---

(١) يمكن دراسة الاختلاف بين العلة والعرض ومناقشته. ويمكن أيضا الإشارة إلى الفوارق التى اكتشفها برجسون بين أنواع العلية المختلفة، أو القول بعد تحليل لمسألة كثرة العلل بأنها =

ووايتهد صاحب فضل كبير فى هذا الشأن لأنه استطاع إدراك ضرورة الاستعاضة عن فكرة العلية بالشعور الفطرى الأولى بالعلية . ويرجع إليه أيضاً فضل ما حدث من زيادة فى صقل هذه الفكرة .

وهكذا استطاع أن يظل مخلصاً لما أسماه جيمس بالتجريبية الأصيلة (الراديكالية) وللتقدم العلمى معاً .

حاشية للفصل السابع

لقد حبذ موريس ميرلوبونتى فى كتابه الهام Phénomenologie de la perception (فنومنولوجية الإدراك الحسى — باريس سنة ١٩٤٥) نفس التصورات التى عرضتها فى هذا الكتاب على وجه التقريب كتصور العلية والأشياء والمكان. ولقد اعتمد فى أبحاثه على هوسيرل والجشطالتيين (المشهورين باتساع معرفتهم) . واتصفت تحاليله ونتائجه عند عرضها بدقة تدعو إلى الإعجاب . ولقد أشار عند عرضه للمسائل العظيمة الأهمية كالوعى ، والصلة بين الفكر والأشياء والجسم ، واللغة ، إلى أصوب طريق لتناول هذه المسائل ، كما أمكنه أن يثبته . ومذهبه الوجودى قد جمع بين بعض أفكار هوسيرل وهايدجر ونظرية الجشطلت ، مع إصرار قد تميز به على القول بغموض الوجود . وبوجه

= مجرد شىء ظاهرى ، كما ذكر ألكسندر. ولقد فرق برجسون بين نوعين من العلية على أقل تقدير . علية (Push button) وعلية الـ unrolling. ونقد العلية الذى ذكره تايلور يثير عدة مشكلات عظيمة الأهمية . فلا وجود لأية حادثة فى رأيه تخضع خضوعا كاملا للأحداث السابقة ، ومن ثم لا يستطاع إدراك الأحوال فى جملتها إطلاقا . والعلة — كما رأى هيجل بحق — أساس ناقص . وفضلا عن ذلك ، كيف يمكننا التفرقة بين ما لا غنى عنه ، وبين ما هو ثانوى الأهمية . إن هذه التفرقة نافعة ، ولكنها مصطنعة.

خاص ، يصح تذكية الفصل الثالث (القسم الخامس والقسم السادس والجزء الثانى برمته) . وفى بعض نقاط معينة ، وبخاصة ما ذكره عن corps propre (الجوهر الحق) ، تذكرنا نظريته بنظرية مين دى بيران ، ومذهب الفيلسوف المعاصر جابريل مارسيل، وإن صح القول بندرة الإشارة إليهما فى الكتاب . وانتقد ميرلوبونتى فى كثير من الأحيان أفكار برجسون على نحو قد يثير التشكك فى إدراكه لكل أعماق هذه الأفكار وديناميتها . وإن أمكن نسبة ذلك إلى الطريقة التى اتبعها برجسون فى بعض مقارناته، وبدا فى أكثرها آثار من الأفول الضرورى (أو الضرورى من الناحية التاريخية) فى أفكار الفيلسوف بعد مرحلة تألقها الأولى . ورغم كل هذا ، فإن هذا الكتاب يعد إنجازاً رائعاً ، ومن المعالم البارزة فى اتجاهات الفكر الحديث .

٨ – الحُـــرِّيّة

أول ما ظهر فى تاريخ الإنسان ، لو بحثنا ذلك من ناحية مشكلة الحرية والضرورة ، هو فكرة الضرورة أو القدر ، التى سادت المأساة اليونانية. ولكننا قد نتساءل ألا يصح افتراض سبق فكرة الحرية لفكرة الضرورة . إذ كيف يمكن للإنسان الشعور بوجود عائق يعترض المصير الذى يقرر حياته لو أنه لم يشعر فى قرارة نفسه بوجود رغبة للحرية ، بل وبالحرية ذاتها؟ولكن شعراء المأساة اليونانيين قد اعتقدوا أن الأفعال التى تبدو وكأنها قد صدرت عن الإرادة الإنسانية ، إنما هى فى الحق خاضعة لقوة إلهية .

هذا الكلام يدل على الجبرية أكثر من دلالته على الحتمية. إذ إن الجبريين يعتقدون فى وجود علة كلية تحقق إرادتها مستقلة عن الإنسان . أما الحتميون فإنهم يرون أن كل فعل إنسانى يخضع خضوعاً حتمياً لأحداث معينة . وهذه الأحداث قد تكون فسيولوجية أو سيكلوجية . وأنصار الحتمية قد يستندون فى براهينهم على بينات مستمدة من الفيزياء كقانون المحافظة على الطاقة ، أو مستمدة من الفسيولوجيا كالمبدأ القائل بأن كل شىء فى الإنسان لايفسر إلا ارتكانا على معطيات خارجية ، أو مستمدة من الاقتصاد كما فعل كارل ماركس ، أو من الإيديولوجية كما فعل أوجست كونت عندما قال إن الأفكار

هى التى توجه العالم . ولـكن وكما قال برجسون : إن كل صورة من صور الحتمية يجب أن تستند فى النهاية على حتمية سيكلوجية ، اللهم إلا إذا اتبع المؤمن بالحتمية نظرية الظواهر اللاحقة(Epiphenomenalism)،وقال مثلها بألا وجود لأى تأثير للظواهر النفسية ، مهما كان نوعه على الظواهر الطبيعية .

وقـــد يعنى ذلك — فيما يبدو — أنه من العبث البحث عن أية أنواع مختلفة من الحتمية خلاف الحتمية السيكلوجية. وقام بتفنيد براهين هذه الأنواع المختلفة على أفضل وجه كل من بوترو وجيمس ووارد ،وبرجسون بوجه خاص . والحتمية تسلم بإمكان تطبيق النتائج العامية على العالم بأسره ، ولا تعمل حسابا للمسلمات التى يفترضها العالم عند وضع قوانينه ، ومن ثم فإنها لا تبالى بما أثبتته أحدث كشوف فى الفيزياء ، كما أنها لاترجع إلى ماقاله أبيقور وليوقريطس وإلى تفرقتهما بين حركات الإرادة الإنسانية وحركات الذرات لإثبات وجود الحرية .

لن يبقى إذن للمناقشة سوى الحتمية السيكلوجية ، كما بدت على سبيل المثال عند هوبز وميل وتين وسبنسر . وإن كنا سـنرجئ الـكلام عنها مؤقتاً حتى يتم بحث معنى الحرية أولا .

ويمكننا القول بأن هناك مراتب مختلفة لتعاريف الحرية وتصوراتها ، تبـدأ من تصور الحرية فعلا يتوافق مع العقـــل ، وتنتهى عند تصور الحرية بمعنى الصدفة البحتة . والتصور السقراطى والرواقى يمثل أحد هذين الطرفين ، ويمثل التصور الأبيقورى الطرف الآخر . والحرية قد يتعذر الاهتـــداء إليها فى أحد

هذين الطرفين . فهى تقع فى موقع بينهما . أو ربما كانت إلى حـــد ما خارج المراتب المختلفة التى سنحاول الآن شرحها .

وفى نظر سقراط ، الفضيلة معرفة . هذا يعنى أن الشر جهـل . أى أن المرء لو استطاع أن يدرك فى وضوح ما ينبغى قيامه به ، لتحتم قيـامه بذلك . فما يثبت قوة فـكرة الخير ، أننا لن نستطيع معرفته بغير أن نعمل على نحو يتفق معه . ولقد كانت هـذه هى نظرية أفلاطون أيضاً ، فى محـاوراته الأولى على الأقل . ففى كتاب الجمهورية ، نصادف ما يؤكد القول بأن الإنسان هو الذى يختار مصيره . فالإنسان لا يعفى الله من المسئولية إلا عندما يجعل نفسه مسئولا عن أخطائه .

ونحن نصادف عند الرواقيين وعند سبينوزا وهيجل نفس النظرة التى تساوى بين الحرية وبين إخضاع كل شىء تقوم به النفس للعقل .

ويمكن أن يدرك على الفور إمكان القول بأن مثل هـذه النظرية الخاصة بالحرية هى فى الحقيقة إنكار للحرية .

فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى الطرف الآخر ، سنصادف هناك نظرية الأبيقوريين الذين شبهوا الحرية بمروق الذرات وانحرافها فى مواضع ولحظات غير معينة بعد سيرها فى خط مستقيم يفترض اتباعها له فى الفراغ اللامتناهى . وكما نستطيع أن نتبين فى سهولة ويسر ، أن هذا يعنى المصادفة البحتة . ويمكننا المقارنة بين هذه الحالة وما يسمى بحرية اللامبالاة ، التى تحدث عندما نقرر الاختيـار بين فعلين بغير اعتماد على أى دافع . على أنه من الواضح أن هذا التصـور الذى ساد بعض

الأوساط فى القرون الوسطى ، والذى ما زالت هناك آثار باقية منه يمكننا مصادفتها عند بوسيه ، تصور غير مقنع . لأننا لا نقرر على هذا النحو — فيما يبدو — إلا الأفعال القليلة الأهمية . وحتى فى هذه الحالة ، فإننا نستطيع الاهتداء إلى بعض دوافع ترجح القيام بعمل دون الآخر . ويمكن أن نقارن أيضاً بين هذه النظريات ونظرية رينوفييه التى ذكرت أن الإنسان يستطيع الإقدام على بعض أفعال قد لا تكون مرتبطة بأية مؤثرات سابقة لها . ولكن نظرية رينوفييه تفترض افتراضاً سابقاً عدم اتصال الزمان ، وهو أمر قد يكون موضع تساؤل .

من الواضح أن النظرية الأبيقورية فى الحرية ، وكذلك كل الفلسفات التى اتبعت نفس الاتجاه ، هى فى آخر المطاف نظريات تؤمن بالمصادفة . والحق أن أول تأكيدات للمصادفة يمكننا أن نهتدى إليها فى فلسفات المذهب الذرى . فلقد أكد ليوقريطس لاحتمية اللحظات والمواضع التى تنحرف فيها الذرات عن مجراها حتى تلتقى

ولكن أنصار المذهب الذرى لم يهتدوا إطلاقا إلى تحليل دقيق لفكرة المصادفة . فلعل تأكيد المصادفة يحول دون أى تحليل المصادفة ، كما أن تحليل المصادفة يحبط كل تأكيد لها .

وثمة تحليلان من أفضل تحليلات المصادفة يمكن مصادفتهما عند أرسطو وكورنو . ولن نكرر هنا بعض الإيضاحات التى ذكرها أرسطو فى هذه النقطة ، ولكننا سنرجع بالأحرى إلى ما قاله عندما عرف المصادفة الحقة بأنها قد جاءت نتيجة لعلل آلية بحتة ، وإن كانت تبدو فى الظاهر شيئا قد حدث عن قصد

وإرادة . فنحن نرجع أى حادث إلى المصادفة أو إلى البخت الحسن أو السيئ ، فى حالة ظهور أى مظاهر قصد أو عمد فيه ، وإن كان قد اعتمد على علل فاعلية فحسب ، لا أثر لأى علل غائية ممتزجة بها . ولجأ كورنو إلى الفكرة القائلة بأن المصادفة تعنى التقاء سلسلتين مستقلتين من العلل ، كل سلسلة منهما تخضع للحتمية . وهذا الالتقاء نفسه يخضع للحتمية ، ولكن مظهره يبدو كشىء جديد حادث من حيث الكيف بالنسبة للسلسلتين . فمثلا إذ قابلت أحدا فى الطريق ، فإن سيرى وسيره يخضعان للحتمية . وتبعا لذلك يكون الالتقاء نفسه خاضعا للحتمية . ومع ذلك يعد اللقاء الذى حدث شيئا جديدا من حيث الكيف .

وكان لنظرية «الاحتمالية» تأثير على تقدم نظرية المصادفة فى القرن التاسع عشر . وعلينا أن نرتد إلى باسكال ولايبنتز وأصدقائهما وأتباعهما لإدراك أصل هذه النظرية . ولكن أثرها لم يكن ملموسا إلا فى منتصف القرن التاسع عشر ونهايته . فقد أرجع علماء معينون القوانين التى نكتشفها فى الطبيعة إلى حدوث توازن بين عدد كبير من حركات الجزيئات التى لا تتبع أى قانون . ونحن نصادف هذه الفكرة عند بوانكاريه وكذلك فى فلسفة بوترو . وفى التقدم الأحدث عهدا للعلوم الفيزيائية ، يمكننا مصادفة تصورات قريبة الشبه من هذه التصورات التى ردت نظام الطبيعة فى النهاية إلى جملة اضطربات متضاربة ومتوازنة .

وفى نفس الوقت تقريبا الذى عرض فيه بوترو نظرياته ، وضع الفيلسوف الأمريكى بيرس مذهبا دعاه بعدة أسماء ، كان من بينها اسم الـ Tychism ، ويعنى بذلك أن الأشياء تعتمد فى أصلها وأسسها على عنصر مصادفة . وقام

بلود بعرض هذه النظرية أيضا ، وإن كان ذلك فى صورة أخـرى . كما عرضها فى النهاية جيمس الذى اعتقد أن الحرية لن تتيسر فى العـالم بغير وجود عنصر مصادفة أو عالم مصادفة .

وكما سبق القـول ، المصادفة شيء يمكن تقريره فحسب . فإذا تم تحليلها اختفت . فإن تفسيرها يعنى القضاء على ما فيها من مصادفة . ولذا علينا أن نختار بين الاعتقاد فى المصادفة ، وتحليلها .

وبعد أن أدركنا وجـود نظريتين للحرية (إحداهما تقع فى طرف ويمثلها الرواقيون ، والأخـرى تقع فى الطرف الآخر ويمثلها الأبيقوريون) فلنحاول — فى إيجاز — بحث ماذكره ثلاثة من الفلاسفة الذين وضعوا تصورات يمكننا أن نصادف فيها عناصر لاردية مختلفة . هؤلاء الفلاسفة هم : ديكارت ولايبنتز وكانط [1]

---

(١) يمكننا اختيار ڤولتير مثلا للفيلسوف الذى تقلبت أراؤه فى الحرية . فلقد أكد فى أحيان الحرية بمعنى الحرية المحددة المتغيرة التى لن تتعدى الخضوع للعقل ، أو الخضوع الضرورى له ، وإن كان دالا على السمو (وهو رأى يتوافق مـع تعاليم ديكارت ولايبنتز) . وذكر ڤولتير أن الحرية إذا فهمت بهذا المعنى ، فإنها تدل على اتباع الحياة طريقاً سليماً . وفضلا عن ذلك ، فقد أكد ڤولتير أنه أيا كان المذهب الذى نعتنقه فإننا نتصرف دواماً كما لو كنا أحراراً .

ولـكن يبدو أنه فى النهاية قد أنكر الحرية . فإن أفعالنا حرة تبعاً لرأيه ، ولـكن إرادتنا ليست حرة . بل لقد ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك وجاء بعبارات بدا منهـا خضوع أشد للحتمية إذ قال : « من الأمور الدالة على التناقض ألا يمكن تحقق كل ما يمكن أن يحدث » . وقال : « إن أى مذهب يتعارض مع القول بالضرورة ينافى العقل » . ثم بدت الحرية فى نظره مجرد معلول معروف لعلة غير معروفة . وتبعاً لهذه النظرة ، فإنه شعر أنه كان مسيرا عند ما كتب ، وإن كان يعرف كذلك أن القاضى الذى سيوجه له الاتهام مرغم هو الآخر على=

وديكارت مثير للاهتمام بوجه خاص فى هذه النقطة . أولا لأنه قد أثبت إثباتا قويا للغاية وجود هوية بين الإرادة والحرية . وثانيا لأن هناك فقرات فى كتاباته ، قد أكد فيها اللاحتمية المطلقة للحرية ، كما أن لديه أيضا فقرات اتبع فيها الأسلوب السقراطى والرواقى ، فساوى بين الحرية والحتمية الخاضعة للعقل . وكان ديكارت نفسه يعى تماما المعانى المختلفة التى نسبها لكلمة « الحرية » ، ورأى فى وضوح أن لها جملة مراتب ، تبدأ من حرية اللامبالاة ، والتى بدت فى رأيه أحط صور الحرية عند الإنسان ، وتنتهى عند الفعل الحر الذى ينبعث من نور عظيم يشع من الفهم ، على حد قوله . وعلينا أن نلاحظ أيضا أن أحط صورة للحرية عند الإنسان ليست فى ذاتها أحط صورة للحرية ، لأن الله يقرر أفعاله بغير خضوع لدوافع وبغير مراعاة للحقائق الأبدية ، لأنه هو ذاته الأصل الحر لهذه الحقائق ، ولا يمكن لهذه الحقائق أن تسيره على أى نحو .

وعرف لايبنتز الحرية فى محاولة لتجنب اتباع مذهب وحدة الوجود لاسبينوزا وطابعه الحتمى ، بأنها تلقائية أى كائن عاقل . فالدوافع — كما قال — تحدث ميولا ، ولكنها لا تحدث قيوداً . ولكن يبدو أن كل محاولاته قد ضاعت هباء منثوراً . فتبعاً لما جاء فى المونادولوجى ، كل شىء يحدث للموناد يخضع لماضى الموناد . وتبعاً لقواعده المنطقية ، كل شىء يحدث للموضوع يمكن إدراكه فى تصور الموضوع . مثل هذا المذهب يقضى على كل أمل فى إمكان الحرية .

= توجيه الاتهام إليه . وإن كان هذا لا يحول دون اعتقاد ڤولتير أنه كان على صواب ، وأن القاضى كان مخطئاً . ولا يحول ذلك أيضاً دون تأكيده قيمة الحرية السياسية والتسامح . وعند كثيرين من فلاسفة القرن الثامن عشر ، نصادف إنكارا للحرية الميتافزيقية والسيكلوجية كما نصادف فى نفس الوقت تأكيدا للحرية السياسية .

أما كانط فتذكرنا الحلول التى اهتدى إليها تذكرة قوية — من جانب على الأقل — بالحل الذى جاء به أفلاطون فى كتاب الجمهورية . فعند كانط ، من وجهة نظر العلم ، كل أفعالنا خاضعة للحتمية . ولكن ، وكما سبق أن عرفنا ، ليس الزمان عنده وكذلك المكان من الأشياء الموجودة فى الأشياء فى ذاتها . إن الزمان صورة جاء بها العقل لترتيب التجربة . وصوت الواجب الذى نسمعه داخل أنفسنا يعرفنا أننا أحرار . فإن حديثه موجه إلى كائن قادر على الاختيار بين الطاعة والعصيان . من هنا يمكننا أن ندرك أن الأشياء فى ذاتها خارج الزمان ، وأن كل واحد منا شىء فى ذاته . ولذا فلا وجود لأية دوافع تحتم أى فعل من أفعالنا، نظراً لأن هذا الفعل قد صدر عن شىء فى ذاته . وفى الحق — كما جاء عند كانط — أن أفعالنا الحاضرة غير خاضعة لأفعالنا الماضية . ولكن يمكن القول بأن أفعالنا الحاضرة وكذلك أفعالنا الماضية هى انعكاسات أو أصداء أو ترددات للفعل الأوحد الذى ننشىء به كياننا خارج الزمان ، أى الفعل الذى نعتمد عليه فى اختيار كياننا اختياراً لاحتمياً غير خاضع لأى زمان . وهكذا نرى أن كانط بعد أن جعل الحتمية مقصورة على عالم الظواهر ، فإنه قد جعل الحرية خاصة بعالم الأشياء فى ذاتها. ومن ثم يتعذر تفسير أفعال المجرم مثلا بعد رجوع إلى أفعاله السابقة وبيئته وتعليمه إلا ظاهريا فحسب . أما التفسير الحقيقى لأفعاله فيمكن الاهتداء إليه بعد رجوع إلى الفعل الوحيد الذى يحدد به شخصيته المعقولة .

وإدراك أوجه نقص مثل هذه النظرية أمر ميسور للغاية رغم ما فيها من نواح مثيرة للاهتمام إلى أبعد حد . فكيف يتسنى للمرء تفسير التغيرات التى تطرأ على الشخصية الإنسانية ، وتفسير حقيقة الهداية ؟ لابد إذن من اللجوء

إلى الفكرة التي قال بها بعض المتصوفين وهي حدوث التغير في الأبدية . ولكن أهم اعتراض يوجه إلى هذا الرأي هو أنه يعني أننا لن نحصل على تجربة الحرية خلال حياتنا إطلاقا . فلعل هذا الكلام بالأحرى نتيجة استدلالية ليس لها أهمية إلا لحياتنا الأبدية غير المعروفة لنا .

من هذا يتضح ألا وجود لأي شيء مقنع إقناعا كاملا في أية نظرية من هذه النظريات الثلاث . فلقد استبعد لايبنتز وجود الحرية من الناحية العملية بعد أن أكدها من الناحية النظرية . أما كانط فجعل الحرية أمراً لا يخص هذا العالم . وتصور ديكارت أن أعلى صورة للحرية هي الحتمية المطلقة التي تتبع العقل . وعلى الرغم من ذلك ، فلقد تضمنت كل نظرية من هذه النظريات بعض جوانب هامة ، كما فسرت جانبا من الحقائق . بل يمكن تصور نظرية كانط على أنها قد رمزت إلى حقيقة صحيحة في حياتنا وهي المحاولات التي نقوم بها لكي نتوافق مع نفوسنا التي نجهلها ، والتي تكمن وراء كل فعل من أفعالنا ولكن أخصب هذه النظريات — فيما يبدو — هي نظرية ديكارت . ولقد سبق أن أشرنا إلى المعاني المختلفة للحرية عند ديكارت . وبين المعنيين اللذين قمنا بتأكيدهما يمكن القول بوجود مراتب مختلفة من معاني الحرية ، كالقول مثلا بأنها تعني القيام بأي فعل بعد تدبير ، أو القول بأنها تعني التحكم في النفس ، الذي تميز به أبطال مسرحيات الشاعر كورني ، وكان معاصراً لديكارت .

لم يحرص خلفاء كانط على المحافظة على التفرقة التي أقامها بين الظواهر والنومينا (الأشياء في ذاتها) ، ويمكننا أن نذكر اسم فيلسوفين بوجه خاص ، ونبين ما بين مذهبيهما من أوجه خلاف . هذان الفيلسوفان هما هيجل الذي

رأى انطواء كل شىء بالضرورة تحت لواء الفكرة (الشىء الواحد فى ذاته ولذاته) ، ورينوفييه الذى قد يصح اعتباره فنومنولوجياً ، لأنه أنكر فكرة النومينا . ويمكن إدراك ما بين هذين الفيلسوفين من اختلاف من الطريقة التى اتبعاها فى النظر إلى النقائض . ففى الوقت الذى ذكر فيه هيجل أن العالم يصح اعتباره متناهياً ولا متناهياً معاً (فكل وجه من هذين الوجهين يدل على مجرد نظرة للواقع . إذ يتبين بعد التحليل الأخير ، أو العملية التأليفية الأخيرة بمعنى أصح ، أن العالم لا متناه) نرى أن رينوفييه قد أنكر قيمة فكرة اللامتناهى. فالحرية لن تتيسر إلا إذا عشنا فى عالم من الأشخاص المتناهين ، وذلك حتى نستطيع القيام بأفعال تعد نقطة بدء لسلسلة جديدة من الأفعال .

وثمة مفكر آخر ، سنذكر نظريته لأنها تبين الحرج الذى تورط فيه الفلاسفة بتأثير نظرية كانط . هذا المفكر هو فوييه (ألفرد فوييه ١٨٣٨ — ١٩١٢) فلقد جعل الحرية فكرة اضطرارية (ideé force) . هذا يعنى أن الحرية ليست شيئاً حقيقياً ، ولكنها قد تصبح كذلك إذا آمنا بها . فهى منبع للفعل قد نبع من إرادتنا للحرية .

ويمكننا أن ندرك على الفور أن ثمة عقولا عديدة لن تقنع بالأفكار التى تصورها هيجل، اتباعاً للمذهب العقلانى. ولن تقنع أيضاً بالمظاهر المفككة للحرية التى أكدها رينوفييه، ولا بإرادة الحرية التى تحدث عنها فوييه وحاول إحلالها محل الحرية كشىء حقيقى. وهذا هو سبب ما حدث من إصرار فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر (بوساطة جيمس وارد فى إنجلترا وبوترو فى فرنسا) على القول بأن قوانين الطبيعة ممكنة وليست ضرورية ، وكذلك قوانين المنطق . ومن هنا يستطاع

تبرير حرية أفعال الإنسان . وذهب برجسون إلى ما هو أبعد من ذلك فى نقده لكل من النظرية المعتادة للحرية والنظرية المعتادة للحتمية . وساقته ملاحظته للحياة العقلية إلى رفض نظرية رينوفييه الذى كان من المعتقدين فى الانفصال . ولم يعتقد برجسون أيضاً فى مطابقة التصور الهيجلى للواقع . وفضلا عن ذلك فقد رأى برجسون أن السبب الذى دفع كانط إلى جعل الحرية مقصورة على عالم الأشياء فى ذاتها ، والذى حثه على استبعادها من عالم الظواهر هو أنه لم يراع الحقيقة العميقة للزمان . لأن الزمان ليس صورة من صور الفهم ، كما هو الحال فى المكان . وتصور الحرية شيئاً خارج الزمان ، كما فعل كانط ، يعنى عدم تصور الحرية، بل يعنى القضاء عليها قضاء مبرماً . فلو أمكننا الاهتداء إلى الحرية ، فإن هذا لن يتحقق إلا فى حياتنا فى الزمان . واعتقد برجسون أنه نظراً لأن هذه الحياة بالضرورة زمان ، أو زمان مشخص (أسماه بالديمومة) لذا فنحن أحرار .

وارتكن برجسون على هذا البرهان عندما انتقد أنصار الحتمية كتين وميل وسبنسر . . ولقد ذكرنا أن كل صورة من صور الحتمية تعتمد على الحتمية السيكلوجية . كما أن الحتمية السيكلوجية بدورها تعتمد على معتقدات المذهب الارتباطى . وهذا المذهب يرى أن حياتنا العقلية عبارة عن آنات متعاقبة . كل آن منها نتيجة للآنات التى سبقته ، وعلة لما يتبعه . وفى كل آن من هذه الآنات — فضلا عن ذلك — يمكن تحليل العقل إلى دوافع مختلفة . ومن ثم فإننا إذا عرفنا الدوافع فى أى آن من حياتنا ، سيمكننا التنبؤ بكل الأفعال التالية ، لأن الدافع الأقوى هو الذى يسود دائماً .

وتعرضت هذه النظرة برمتها لاعتراض برجسون ، بعد إثباته قيمة الزمان، مما جعله لا يشعر بأى عطف تجاه النظرية الكانطية . ولنلاحظ أولا أننى إذا قلت بأن أقوى دافع هو الذى يغلب (كأن أقول مثلا بأن الرغبة فى النزهة قد تغلبت فى لحظة ما على الرغبة فى العمل ، لأن الرغبة الأولى كانت أقوى من الثانية) فى هذه الحالة ، هل يمكننى القول بأن الرغبة الأولى أقوى من الثانية ؟ . كل ما أرتكن إليه هو غلبة هذه الرغبة على الأخرى . وما يعرف من قوة أية رغبة هو مجرد آثارها . بحيث لن يكون للقول بغلبة الدافع الأقوى أى معنى خلاف أن الدافع الذى ساد هو الذى غلب . ولكننا قد نذهب إلى ماهو أبعد من ذلك ونتساءل : ألا يصح القول بأن تحليلنا لحياتنا الفكرية إلى آنات منفصلة (بل وتحليلنا كل آن من هذه الآنات إلى أفكار ودوافع مختلفة) إساءة إلى الحقيقة ؟ والإجابة عن ذلك هى أنه لا يصح القول بوجود ما يدعى بالآن المنفصل عن الآنات الأخرى ، أو ما يدعى بالفكرة المنفصلة عن الأفكار الأخرى فى عقولنا . فهنا كل شىء عبارة عن شىء واحد ، ولا وجود لأية آنات . وكل ما هناك هو تيار الديمومة ، ومن ثم يمكن الرجوع إلى الزمان فى صورته الحقة لإثبات الحرية .

ورغم ذلك ربما قال أنصار مذهب الحتمية إننا لو أحسنا معرفة الدوافع بأجمعها ، سنتمكن من التنبؤ بما سيحدث . ولكن أنى لى أن أعرف معرفة وثيقة كافية الدوافع الكامنة فى عقل أى إنسان آخر ! وأبسط ما يبرر تعذر ذلك هو أن هذه الدوافع مخضبة بشخصية الإنسان كلها ، وأنها بحق — كما ذكرنا — ليست منفصلة عن الدوافع الأخرى ، ومن ثم لن تبقى غير وسيلة

واحدة لمعرفة الدوافع وهى أن أضع نفسى داخل عقل الآخر ، أو أن أكون هذا الإنسان نفسه . وإن كان هذا الإنسان نفسه لا يعرف الفعل الذى ينوى القيام به لأنه يتأمله ملياً قبل أن يحققه . ومن ثم يصح القول بأننا لن نعرف العمل الذى سيتحقق سواء كنا خارج أنفسنا أو كنا داخل أنفسنا .

وبعبارة أخرى ، فإن المستقبل لا يمكن التنبؤ به . وخطأ المذهب الحتمى كله إنما يرجع إلى تصوره المستقبل على غرار الماضى . ونحن إذا رجعنا بنظرتنا إلى الوراء ورأينا أفعال الماضى سيبدو لنا كل شىء خاضعاً للحتمية . ولكننا إذا نظرنا إلى الأمام ، أى تنبؤياً — كما قال جيمس — فى هذه الحالة لن يبدو أمامنا غير المستقبل بمظهره البعيد كل البعد عن الحتمية .

نعم إننا نحاول إخفاء هذه اللاحتمية الكاملة عن أنفسنا بالقول مثلا بأن ما يواجهنا فى أية لحظة من اللحظات فعلان ممكنان نتردد فى اختيار أحدهما . ولكن فكرة الإمكان هذه قد تكون مثيرة للشك ، وتدل أيضاً على مساواة المستقبل بالماضى . أو أننا لن نستطيع القول إلا مؤخراً عند التذاكر ، أى بعد أن نكون قد فرغنا من العمل (فى القرارات الهامة على الأقل) بأنه كان علينا أن نختار بين حلين ممكنين . والاختيار بين الممكنات هو بالأحرى السمة التى تتميز بها القرارات غير الهامة ، التى نستعرض فيها الممكنات قبل إقدامنا على أى عمل . ولكن فى القرارات الهامة حقا ، نحن نخلق الممكنات بوساطة أفعالنا ، أو نخلق أنفسنا بحق بوساطة أفعالنا .

وأهم ما جاء فى نظرية برجسون هو ما فيها من تأكيد لعدم إمكان التنبؤ بالمستقبل ،

أو ماوصف بتفتح المستقبل . وأكد أرسطو نقطة مشابهة ، اعتمادا على أسس منطقية، عندما قال بأنه لاوجود لأية براهين صحيحة أو باطلة خاصة بالمستقبل . فمثلا إذا قلت سوف تنشب معركة بحرية غداً ، فإن هذا الحكم لايصح وصفه بأنه صادق أو كاذب ، لأن المعركة تعتمد على إرادة القائد البحرى الذى لم يقرر أى شيء بعد . ومن ثم لاتكون الأحكام الخاصة بالمستقبل صادقة أو كاذبة. ولكن برجسون قد ذهب إلى ماهو أبعد من ذلك، لأنه لم يقتصر على القول بأن مثل هذه الأحكام ليست صادقة أو كاذبة ، وإنما قال إنه لا يمكن قيام أحكام معينة عن المستقبل ، بل ولا يمكن قيام أى أحكام عنده على الإطلاق. وكل حكم نقرره عن المستقبل يحوله إلى شيء مضى ، ومن ثم فإنه ينكره .

إن هذا لايبيح لنا بحق قول أى شيء عن الحرية الإنسانية خلاف أنه من المستحيل التحدث عنها . والواقع أن هذه هى إحدى النتائج التى اهتدى إليها برجسون . فنحن لو حاولنا إثبات الحرية تصورياً ، لأدى ذلك إلى إنكارنا لها . ومن ثم يصح القول بأن أنصار فكرة الحرية قد أنكروها إنكاراً مماثلا لخصومها .

وعلى الرغم من ذلك ، فقد وضع برجسون بعض تعريفات للحرية . إذ قال مثلا إن الفعل يعد حراً عندما تكون علاقته بى مماثلة لعلاقة العمل الفنى بصاحبه، أو عندما أشعر أنه نضج فى نفسى ، وبعبارة أخرى ، إنه قد أكد اتصال حياتنا العقلية . ولكن هنا مسألة تدعو إلى التساؤل ، وتكاد تماثل فى الواقع السؤال الذى سبق أن أثرناه حول تصور لايبنتز للحرية . إذ قد يفهم نضج الفعل الذى تحدثنا عنه بل وما أسماه برجسون بخلق أنفسنا بوساطة

أنفسنا ـ كأنه نوع من الحتمية. فلعلنا نستطيع القول بأن برجسون ربما أثبت أحد براهينه أكثر مما أراد . إذ إن تعريفه للحرية قد أدى إلى اختفاء فكرة الحرية .

والواقع أن أية نظرية ننشئها اعتماداً على برجسون قد تنكر كلا من الحرية والحتمية على حد سواء . ولو أمكنها الإبقاء على الحرية ، لن تكون الحرية فى هذه الحالة أكثر من نوع من الحرية يتعذر تعريفه أو حتى تصوره .

وفضل برجسون إنما يرجع إلى ما جاء به من براهين مقنعة إلى أبعد حد فى معارضة المذهب الارتباطى ، ويرجع أيضاً إلى أنه قد جعلنا ندرك أن خاصة أفعالنا التى تدعى بالحرية لا يمكن الإحساس بها إلا من الداخل ، ولا يمكن تأملها من الخارج . وهذه الخاصة مرتبطة بالضرورة بالزمان أو ببعد الزمان الذى يدعى بالمستقبل .

وعلينا أن ننوه أيضاً بوليم جيمس الذى اهتم منذ شبابه بمشكلة الحرية . واعتقد فى البداية أن حل هذه المشكلة موجود عند رينوفييه . ثم اعتقد بعد ذلك فى وجوده عند برجسون . وفى النهاية حاول التوفيق بين هذين الفيلسوفين بما قاله عن « كتل للديمومة » ، بينها انفصال على النحو الذى جاء عند رينوفييه ، وإن كان فيها اتصال فى ذاتها كما ذكر برجسون .

وربما كان أعظم الفلاسفة المحدثين تأثيراً من ناحية مشكلة الحرية أولئك الذين اعتمدوا على مذهب كيركجورد . وقد أثبت كيركجورد حقيقة «الإمكان» ، وأرجع أوجه نقص العالم عند هيجل إلى افتقاره إلى الإمكان . وأى إنسان يحيا فى « الإمكانات » وحدها ، سوف يكون بطبيعة الحال فى المستوى الذى

أسماه كيركجورد بأحط مستوى للوجود . وإن كان أى إنسان محروم من فكرة الإمكان سيعد فى مستوى أدنى من ذلك أيضاً .

فالحرية ضرورية عند كيركجورد حتى يتحقق للفعل الأخلاقى وللدين معناهما كاملا . وتصور الخطيئة يعنى حرية فى الاختيار بين الممكنات التى تظهر فى صورة الافتتان والقلق وإمكان الشر . أما الفعل الدينى فإنه رغم كونه خاضعاً لسلطان الله ، إلا أنه يدل على التقاء بين إرادتنا المتناهية والإرادة الإلهية .

وأكد هايدجر القول باتصال الحرية بطبيعة الإنسان بوصفه كائنا دائم الارتباط بالمستقبل ، أو بوصفه كائناً يمضى قدماً ويتجاوز نفسه دواما ، كما يمكن القول . فالوجود الإنسانى يعتمد على العلو النفسى .

ومن هذا يتضح أننا نصادف عند هايدجر ، وكذلك عند برجسون ارتباطاً بين الحرية والزمان . ولكننا نرى أيضاً أننا لن نستطيع قول أكثر من نزريسير عن الحرية ، لايتعدى القول إنها تعنى تفتح المستقبل باعتباره شيئاً مقابلا للماضى المغلق . ومن بين صعوبات هذا الموضوع ، أننا إذا اتبعنا تعاليم برجسون سنرى أن فكرة الإمكان ستبدو وكأنها قد توارت . وعلى هذا ينبغى أن نتسائل ألا يؤدى استبعاد فكرة الإمكان إلى اختفاء فكرة الحرية كذلك ؟ . إذ إن ما سيبقى هو تصور ينكر كلا من الحرية والضرورة . ومن ثم سيتحتم علينا البحث عن مخرج من هذا الإشكال الذى عاق الفكر الفلسفى طويلا .

وإثبات الفكر للحرية يعنى أساساً عملية نفى . فهو يدل على نفى للضرورة .

ولـكن ماهى الضرورة ؟ إنها بدورها عملية نفى . فهى تعنى نفى الإمكان. فالضرورى هو ما لا يمـكن ألا يـكون ، كما قال أرسطو. وما هو الممكن ؟ إن الممكن — أو الممكن كما يتصور نظرياً على الأقل — هو بدوره فـكرة سالبة. فما يعنيه تصور الإمكان هو أنه فى حالة معينة ماحدث «ربما كان مستطاعا ألا يحدث » . ولـكن هذا النفى يعتمد على فرض . إذ كيف يمكننا أن نعرف أن ما كان ، كان بالإمـكان ألا يـكون ؟. إن ما كان ، كان بالإمـكان ألا يـكون ... إذا ... أى إذا ألغينا شرطاً ، أو بعض شروط من تلك التى ساعدت على حدوث ما حـدث ، أو التى كانت ستساعد على حـدوث ما سيحدث .

وكثيراًما يؤدى الجهل إلى مثل هذا الإلغاء . وإذا لم يحدث هذا بفعل الجهل ، فإنه يحدث بفعل التجريد ، وإن كان التجريد يعنى الجهل كما يعنى الجهل التجريد .

هذه التأملات لا تختلف عن تأملات بعض الفلاسفة الميغاريين والرواقيين . ويمكن مصادفتها أيضاً عند سبينوزا وبرجسون . فإن النتيجة التى ربما اهتدوا إليها هى القول بألا وجود خارج العقل، ولاحتى فى داخل العقل (مادام العقل ينزع إلى التفـكير فى صورة موضوعية) لمقولة للتوجيه يمـكن أن تسمى بالضرورة. ولو أننا نجحنا فى استبعاد فـكرة الإمكان نهائياً لما أصبح لنفى هذه الفـكرة أى معنى .

وعلينا أن نلاحظ أيضاً أن الضرورة — على الأقل عندما لاتنطبق على

الأسس الأولى — هى شىء افتراضى كالإمكان . فهى تفترض مثله افتراضاً سابقا وجود « إذا » الشرطية ، أى تعنى أنه إذا وجـــد شىء سيوجد الشىء الآخر .

فى هذه الحالة، لن يبقى سوى مقولة واحدة للتوجيه، هذه المقولة هى الواقع. وإذا توخينا الدقة ربما قلنا : إنه نظراً لعدم وجود أكثر من نوع واحد من التوجيه ، فإن معنى هذا هو ألا توجيه على الإطلاق .

وهكذا يتضح أنه ليس هناك غير أحكام عن الواقع . ولـكن العقل الإنسانى يشعر أحياناً باضطرار إلى تأكيد الواقع ، أو التركيز على ناحية منه يسميها بالضرورى، أو يحيطها بظلال من الممكنات. وإن كان شرح هذه النظرية ذاتها شاقاً عسيراً بغير لجوء إلى الموجهات التى استبعدناها .

فما هى نتائج تصور الحرية ؟ . إن الحرية هى نفى متصور للنفى المتصور لنفى متصور . ومن ثم فإننا إذا استطعنا بالفعل استبعاد النفى الأخير (الإمكان) سيسفر ذلك عن استبعاد النفى الثانى (الضرورى) . والأمر بالمثل بالنسبة للنفى الأول. وهـكذا سيتداعى آخر حجر فى هذا البناء المتداعى « الحرية » أو تختفى فـكرة الحرية بمعنى أصح .

وربما توقعنا اعتراضات «ممكنة » على مثل هذه النظرية . وهى اعتراضات ترجع إلى وجهة النظر الـكانطية ؛ والتى ترى أن مقولات التوجيه مقولات ذاتية فحسب ، ومن ثم لن يكون ما قلناه قد أتى بأى جديد . وهناك اعتراضات أخرى عند أولئك الذين يدافعون عن النظرة القائلة بوجود إمكانات موضوعية

يمكن القول بوجودها فى طبيعة الأشياء . وليس من شك فى أن النظرية المقترحة ليست مقنعة إقناعا كاملا . ولكن لعل طبيعة الإنسان هى السبب فى عدم اقتناعه بمثل هذه البراهين، وهى التى تفسر حاجته إلى إنشاء هذه الأبنية الوهمية الخرافية ، والإمكانات التى يفرضها على الواقع، أى يفرضها كأصل له أو نفى له ، والتى ينفيها بعد ذلك ، ثم يؤكدها .

إن هذا لا يعنى عدم توافر شعور موجب لدى الإنسان بالممكن (قد يماثل — فيما يحتمل — شعوره الموجب بالضرورة) فإن لديه هذا الشعور ، لأن المستقبل موجود كمستقبل ، ومن ثم فإنه يختلف عن الحاضر ، لا من حيث صحة الأحكام الخاصة به أو عدم صحتها فحسب ، كما لاحظ أرسطو ، بل من حيث بناء هذه الأحكام ، كما رأى برجسون . ولكن هذه سفسطة . وهى سفسطة تجىء عند تمثل الأفكار السالفة أو التجريد، كما قال برجسون أيضاً. وتحدث عند محاولة تحويل المستقبل الحى الذى نشعر به (أو المستقبل العضوى كما قال جانكليفتش) إلى تصور .

هذا يعنى أن جانب المشكلة فى الحرية لا يرجع إلى مسألة نظرية ، ولكنه يرجع إلى معنى الكلمة الفقهى. فهى تعنى شيئاً نضعه نصب أعيننا و نتطلع إليه . كما أنها تدل على فرض ، وكأنها منطقة تنطلق منها سورتنا الحيوية . ولكنها بوصفها فرضاً ومشكلة معاً لا يمكن إطلاقا أن تكون فكرة و نظرية أو موضع بحث وتأمل. فالفعل الحر لا يمكن أن يبحث ويتأمل. إنه مجرد فعل . ولا يمكننا حتى وصفه بأنه حر . بل لعلنا أيضاً لا نستطيع أن نصفه بأنه فعل. إننا نفعله[1] .

---

(١) يقارب هذا الكلام أيضاً ما قاله برجسون .

رأينا وجود اتصال بين مشكلة الحرية والمشكلة الأكثر عموما الخاصة بالتوجيه . ولقد اكتشفنا حلا لهذه المشكلة الأخيرة ، وإن كان فيما يبدو حلا بسيطاً للغاية . إذ إن الأمر لا يقتصر على شعور الطبيعة الإنسانية بضرورة تقسيم الأشياء فى كل لحظة إلى الممكن والضرورى والواقعى. ولكن الطبيعة الإنسانية ترى بسبب اتصالها بالطبيعة بوجه عام أنه ينبغى أن تنقسم الطبيعة بأوسع معانيها هى الأخرى، إلى جوانب ممكنة وضرورية وواقعية. وإن كانت هذه المظاهر تتطلب لتحققها وجود الإنسان .

فلنحاول إذن الرجوع إلى تصور الحرية ، ولنتأمل مرة أخرى كيف يمكننا تعريفها ، على أن نراعى فى نفس الوقت عدم وجود تعريف واف يوفيها حقها .

والواقع — كما رأينا — أن إمكان الحرية ، وحقيقتها ، يتعرضان للقضاء عليهما بتأثير ما أسميناه بالتعريف الرواقى لها، الذى يراها خضوعا للعقل . والأمر بالمثل بالنسبة للتعريف اللايبنتزى والتعريف البرجسونى لها . ولقد اهتدينا إلى القول بأن الحرية هى فعل لا يمكن تحديده . وعلى الرغم من هذا، فإننا إذا تذكرنا بعض الأفكار التى عبر عنها نيتشه ، وكيركجورد بوجه خاص ، والتى عبر عنها إبسن أيضاً، سيمكننا القول بأن الفعل الحر هو الفعل الذى نشعر فيه بمسئولية عن أفعالنا ، وعواقبها بوصفها معبرة عن أعمق أغوار أنفسنا الحقيقية[1] . بهذا المعنى يمكننا القول بأن الفعل الحر هو الفعل الذى لا يمكننا ألا نقوم به. هنا كذلك،

---

(١) لقد قيل « إن الحرية والاكتمال شىء واحد» . والواقع أن شخصيتنا برمتها تتمركز حول الفعل الحر .

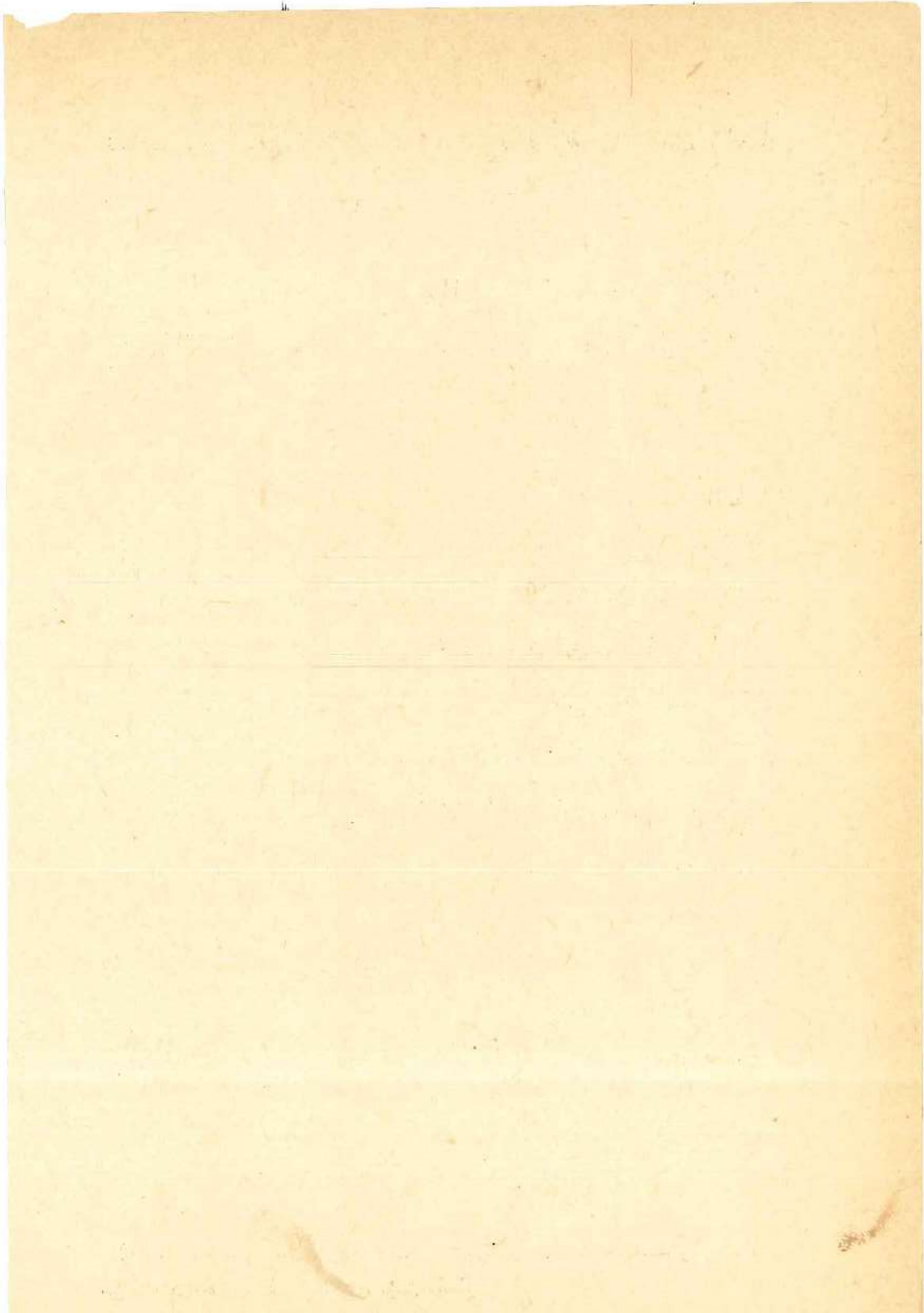
تصادف عدم كفاية المقولات وذلك بعد اتضاح اعتماد الفعل الحر الذى بدا وكأنه قد اعتمد على فرض الإمكان ، على الضرورة [1] .

على أننا لن نستطيع التوقف هنا أيضاً . فعلينا أن ننكر وجود أية صلة بين الحرية ومقولتى التوجيه (الإمكان والضرورة) حتى لانجعلها تتصل بأى شيء آخر سوى الواقع .

وعلينا أن نضيف أن فعل الحرية فى بعض الأحيان شىء جديد ، فهو يبدو ، وكأنه بداية سلسلة جديدة من الأحداث ، كما وصفه رينوفييه . وإن كان هذا لايناقض ماذكرناه . إذ يصح القول — تبعاً لنظرة موضوعية — بأن هذه السلسلة الجديدة استمرار لشىء كان بداخلنا ، وإن كان قد توارى واختفى فى غمار سلاسل قديمة من الأحداث . ويمكن الاعتراض ، بأننا عندما لجأنا إلى هذا التفسير قد كنا ضحية للطريقة الموضوعية فى التفكير التى انتقدناها . وهذا صحيح ، من ناحية واحدة . فإن الحرية الحقيقية لايمكن أن تجرب إلا من الداخل . وفى هذه اللحظة الأخيرة ، عندما يعرض الفعل الحر نفسه — كما يمكن القول — ينبغى أن يتوقف كل تفسير ، وألا يقال أى شىء . لأننا فى هذه اللحظة نكون قد تجاوزنا نطاق مشكلات الفكر . ولن يكون فى وسعنا تحديد حريتنا وإثباتها ، إلا فيما بعد ، وعند التذكر .

---

(١) لاحظ جيمس أن أكثر العظماء الذين اشتهروا بمواقفهم العملية كمحمد ونابليون كانوا من المؤمنين بالقدر . إذ كان نابليون يؤمن بالطالع .



٩ - نظريات المعرفة

قد يكفى ما اتبعناه فى ترتيب فصول الكتاب وحده ، لبيان الجانب الذى يتحتم علينا اتباعه (بل واتبعناه بالفعل) فى مسألة سبق نظرية الواقع أو نظرية المعرفة . إذ تضمن كلامنا القول بضرورة سبق نظرية الواقع لنظرية المعرفة. وكثيرون من الفلاسفة (وعلى الأخص بعد كانط) قد يعتقدون أمراً مخالفاً لذلك. فهم قد يرون القول بأن على المرء أن يدرس الأداة (أى العقل الإنسانى) قبل استعماله له . فعلى المرء أن يدرك حدود المعرفة ، وقيمتها ، ومعيارها ، قبل قيامه بوضع أية نظرية خاصة بالواقع . ومع هـذا فإن الصلة وثيقة فى الفلسفات الكبرى بين نظرية المعرفة ونظرية الواقع . فعلى الرغم من أن ديكارت قد قدم فى كتابه «قواعد لهداية العقل» مثلا ، فلسفته على أنها نتيجة مستخلصة من منهجه، إلا أننا لا نستطيع قول الشىء نفسه عن كتاب المنهج أو كتاب التأملات ، لأن المنهج فى هذين الكتابين قد اعتمد على الكوجيتو ، الذى يعد أول خطوة من خطوات نظريته عن الواقع . أما المثل التى جاء بها أفلاطون ، فإنها تنتمى إلى نظريات الواقع ، كما تنتمى أيضاً إلى نظريات المعرفة . وحتى نظرية كانط فى المعرفة ، قد اعتمدت أيضا على تفرقته بين الظاهرات والأشياء فى ذاتها، وهى نظرية عن الواقع. ومن ثم فإذا أصر أنصار القول «بسبق نظرية المعرفة» بدعوى ضمن كل برهان من براهيننا عن الواقع لبعض براهين خاصة بالمعرفة ، أمكننا

الرد على ذلك بأن كل برهان خاص بالمعرفة يتضمن برهاناً خاصاً بالواقع - والاختلاف الوحيد، هو أن أولئك الذين يدرسون نظريات المعرفة (أو الإبستمولوجيين) لا يذكرون صراحة مسلماتهم، أو لا يعونها وعياً تاماً. أما أولئك الذين يدرسون نظرية الواقع فإنهم يعرفون جيداً أن بعض المسلمات الخاصة بالمنهج متضمنة فى سياق تأملاتهم. ويبدو — فضلا عن ذلك — أن العقل الإنسانى ينزع بطبيعته إلى النظر إلى الواقع، وأنه بتأثير نوع من الفعل اللامباشر، أو ربما أمكننا القول — إذا استشهدنا بأحد تعابير أفلاطون، وإن كنا سنستخدمه على وجه آخر — بأننا نبعد انتباهنا عن الواقع بتأثير نوع من الرؤية المائلة لكى نركزه على طريقة رؤيانا للواقع. وفى النهاية يظهر أن هذه التفرقة التى تفخر بها الفلسفة الحديثة (أو قل المعاصرة) هى مجرد شىء عديم الجدوى.

والتقليد الفلسفى الذى جعل السبق لنظرية المعرفة، يرجع إلى كانط. وما من شك فى أن لوك وهيوم قد عنيا عناية أساسية بنظرية المعرفة، وإن كان إنشاء نظرية المعرفة لم يتم إلا بعد أن قام كانط بدراسة المشكلات التى قاما بدراستها تبعاً لنظرية تجريبية، اعتماداً على نظرية عقلانية.

* * *

وكما جاء فى سياق كلامنا، يمكننا أن نفرق بين مسألة حدود المعرفة ومسألة قيمتها، ومسألة معيارها، ومسألة أصلها، وإن كانت كل هذه المسائل وثيقة الصلة بعضها ببعض، بحيث يكاد يتعذر دراسة كل واحدة منها على انفراد.

ولنبدأ ببحث مسألة حدود المعرفة .

إن كلمة « Skepticism » * قد جاءت من كلمة يونانية تعنى «يبحث» أو «يستقصى حتى يستطيع أن يكتشف» . ومع هذا فقد تغير معنى Skepticism وأصبح يدل على نظرية خاصة بالإنسان الذى يبحث عن الحقيقة ، ولكنه لا يعثر على أية حقيقة . وفقاً لهذا المعنى يمكننا القول بأن Skepticism ليست نظرية فى المعرفة ، ولكنها بالأحرى نظرية تدل على اللامعرفة . وعلى الرغم من هذا ، فإن الرجوع إليها سيساعدنا على إدراك موقف الدجماطيقية (المذهب القطعى) الذى تحاربه ، وموقف المذهب النسبى ، الذى لاحظ ما بين الدجماطيقية ومذهب الشك من صراع فاستخلص من ذلك خطأ كلا المذهبين فى فكرته عن الحقيقة .

ويمكننا أن نعثر بالفعل على بذور لمذهب الشك عند إكسنوفان . ولكن مذهب الشك لم يتسع إلا بفضل الإيليين بوجه خاص ، وبتأثير الهيراقليطيين من ناحية أخرى . والسفسطائيون اليونانيون كانوا من أنصار مذهب الشك ، سواء استخلصوا نتائجهم التشككية من فلسفة اتصاف العالم بالسكون أو استخلصوها من فلسفة حركة العالم .

وترجع تسمية سقراط «بالشاك» إلى سبب واحد ، هو سعيه لإدراك الحقيقة . فإن هذا المعنى هو الذى يمكننا أن نستخلصه من عبارة « أنا لا أعرف شيئاً ، وهذا هو كل ما أعرف » . وعلى الرغم من كل هذا فقد ظهرت عند سقراط فيما

(*) تترجم هذه الكلمة إلى مذهب الشك فى اللغة العربية .

يحتمل — بعض جوانب من الشك بالمعنى السائد للكلمة . وهذا الجانب موجود أيضاً فى صورة أقل وضوحاً عند أفلاطون ، كما بين مور . وبدت مظاهر الشك فى وضوح أعظم عند فلاسفة الأكاديمية الجديدة . وتمثل الأكاديمية الجديدة محاولة لترك فلسفة أتباع أفلاطون ، والرجوع إلى أفلاطون ذاته (الذى كان أقل دجماطيقية) وإلى أستاذه سقراط . وتنازع فلاسفة الأكاديمية الجديدة مع الرواقيين وبينوا افتقار أى دليل إلى الكمال المطلق ، وأن كل مانستطيع الاهتداء إليه هو حكم أكثر معقولية واحتمالا .

وبلغ مذهب الشك أوجه عند بيرو وأناسيداموس وسكستوس إمبريقوس .

وثمة علاقة — فيما يبدو — بين بيرو وبين بعض الأتباع الميغاريين لسقراط الذين قالوا باستحالة الحكم . فقد أنكروا إمكان نسبة أى محمول إلى موضوع . وهذه بالضبط هى مهمة الحكم .

وحارب مذهب الشك الاعتقاد فى الحواس والاعتقاد فى العقل على حد سواء . وتبعاً لما يقوله هذا المذهب ، إن النوعين من الإيمان يعتمدان على أسس لايمكن برهنتها . وبين أنصار مذهب الشك اعتماداً على الاختلاف بين الأحكام ، أن كل شىء نسبى .

واستخلص بيرو من عدم اتصاف إحساستنا وأحكامنا بصحتها على السواء ، أن كل شىء غير محقق . وانتهى إلى تعليق الحكم . ورأى أن بوسعنا أن نعمل ، وإن وجب ألا ننسب لأى فعل أية أهمية .

وظهر مذهب الشك المرة تلو الأخرى فى تاريخ الفكر . ويمكننا أن نضرب أمثلة، كمونتانى فى القرن السادس عشر ، وهيوم فى القرن الثامن عشر ، ورينان وأناطول فرانس فى القرن التاسع عشر . ولكن هل هم حقا من المتشككين ؟ إن مونتانى قد أظهر نوعاً من الإيمان بالطبيعة والإيمان بالدين . وأظهر هيوم أيضاً إيماناً بالطبيعة . كما أبدى رينان وفرانس إيماناً بالعقل الإنسانى .

وحتى إذا اعترفنا بألا وجود لأية حقيقة مطلقة ، فهناك حقائق جزئية . إن هناك أحكاماً أصح من الأحكام المتعارضة . وكان هذا هو ماقصده فلاسفة الأكاديمية الجديدةعندما قالوا بوجود أشياء معقولة ومحتملة . وإن كنا نستطيع أن نذهب إلى ماهو أبعد من ذلك بقليل . فعلى الرغم من أن الإنسان كائن متسائل، إلا أنه بطبيعته أيضاً كائن مجاوب . وبحق يمكننا أن نذهب إلى ماهو أبعد من ذلك ونقول إن بيننا وبين الواقع علاقة مباشرة .

ويتحتم أن نلاحظ أيضاً أنه كثيراً ما نظر إلى الشك كمبرر للاعتراف بقيمة العادة والتقاليد والدين . وكانت هذه الغاية هى التى هدف إليها باسكال برجوعه إلى مونتانى . ولكن للإنسان أن يتساءل عن مدى صحة هذا الدليل الذى وضع بعض القضايا موضع قضايا أخرى. ولقد ذكر كانط فى إحدى الفقرات أنه قضى على المعرفة لكى يفسح المجال أمام الاعتقاد . ولكن الاعتقاد الذى أشار إليه كان اعتقاداً عقلياً وتعبيراً عن العقل العملى .

وفى النهاية علينا أن نلاحظ أن هناك شكا لا يستهدف الشك وحده . فقد دافع ديكارت عن شكه وقال إنه ليس شك الشكاك . فإن ما دفعه إلى إثارته هو تطلعه إلى بلوغ اليقين . وبعد أن أجمل كل الحجج التى قد توجه إلى

كل صور اليقين (أى ضد يقين الحواس الذى قد يرد إلى وجود عدة أوهام — وعلى حد تعبيره « أنا عندما أحلم لا أرتاب ألبتة فيما أرى» — بل وضد يقين الاستدلال الرياضى الذى يعتمد على الذاكرة ، ومن ثم فإنه يعتمد على وجود ثبات فى العالم ، ولم يكن ديكارت قد انتهى من إثبات وجود العالم فى مذهبه) قال إن يقيناً واحداً قد انبعث من شكه . فالشك يعنى التفكير ، وإذا فكرت فأنا موجود . وهكذا انتقل من شك مؤقت إلى دجماطيقية قاطعة .

وبعد أن بحثنا مذهب الشك علينا أن نبحث فى إيجاز مذهب اللا أدرية . وعلينا أن نبحث فى البداية كيف يتصل بمذهب الشك .

هناك فلسفات مختلفة يمكن أن توصف بأنها فلسفات الشىء الذى لا يمكن معرفته ، وبعضها يصح تسميته بفلسفات الذى لا يمكن معرفته على الإطلاق . وعلى هذا الحال مذهب جورجياس الذى قال : لو أن هناك شيئاً موجوداً (وهو ما كان يشك فيه) ما تيسرت معرفته . والصور المختلفة لمذهب الشك يمكن أن تسمى أيضاً بفلسفات الذى لا يمكن معرفته على الإطلاق. ومن ناحية أخرى ، هناك مذاهب تقابل بين جزء من الواقع تسميه بالظاهرة أو النسبى ، وبين جزء آخر من الواقع تسميه عالم النومنا أو العالم المعقول أو المطلق ، ويمثل عالماً لا يمكن معرفته . ومن أمثلة هذه المذاهب : مذهب كانط ومذهب سبنسر . وفى النهاية ، هناك مذاهب تقابل بين الواقع الأسمى ، أو أسمى جانب فى الواقع وبين أى شىء آخر . وترجع ذلك إلى تميز الجانب الأسمى بخصائص تأسرنا وتبهرنا كالخصوبة الفياضة والتألق . وهذا هو اللاهوت السالب ، كما بدا عند ديونيسوس الأريوباغى والصوفيين المسيحيين وسكوتس إريجينا .

ويعتمد هذا اللاهوت السالب على أصول يمكننا اكتشاف آثار سابقة لها فى بعض فقرات معينة عند أفلاطون وبعض الشراح الأفلاطونيين الجدد كإبروقلس ودماسقيوس .

فإذا تركنا جانباً المذهب الأول أمكننا القول بأن المذهب الثانى قد افترض قسمة مشكوكا فيها بين ما يمكن معرفته على الإطلاق وما لا يمكن معرفته على الإطلاق . وعلينا أن نلاحظ أيضاً أن الذى لا يمكن معرفته ليس لا معروفاً بصورة قاطعة (على الأقل عند كانط) ، كما قد يبدو لأول وهلة . إذ إن معرفته ميسورة عن طريق العقل العملى . أما المذهب الأخير ، فإنه يمثل نوعاً من التعبير عن لانفادية المبدأ الأسمى . وبهذا المعنى يكون تأكيد الذى لا يمكن معرفته أمرا مشروعاً .

ولكن الصوفيين قد يعترفون بأن المبدأ الأسمى وإن كان إدراكه بوساطة العقل العادى أمراً مستحيلا ، إلا أنه من المستطاع رغم ذلك إدراكه اعتماداً على نوع غامض من المعرفة ، أو بوساطة الحدس . وبهذا المعنى يكون إدراك الذى لا يمكن معرفته ورؤية الذى لا يمكن رؤيته . أمراً ميسوراً .

ومن ثم نصل إلى مذهب نستطيع التعبير عن اتجاهه بالقول بأنه لا يقتصر على إمكان إدراك الجوانب العليا من المبدأ الأول ، ولكنه يرى إمكان إدراك كل الجوانب فى كل الأشياء اعتماداً على مثل هذه « المعرفة اللاعارفة » ، أو على مثل هذا « الجهل المستنير » .

* * *

وما يقابل مذهب الشك ومذهب اللا أدريين ، هو النظريات الدجماطيقية فى المعرفة . ويمكننا أن نفرق فيها بين نوعين : النظريات العقلانية ، والنظريات التجريبية .

ولنبدأ أولا ببحث موقف العقلانيين ، أى أولئك الذين انحازوا إلى جانب العقل . وكلمة logos اليونانية تعنى كلا من الاستدلال والكلمة المنطوقة . والظاهر أن اليونانيين لم يفرقوا فى البداية بين اللغة والفكر . فلقد دأب أفلاطون على تعريف الفكر بأنه محادثة النفس مع نفسها . ولكننا نستطيع أن ندرك من هذه الواقعة نفسها أن أفلاطون كان على دراية ببعض الفروق بين الكلمة المنطوقة والفكر .

« ولوجوس » هيراقليطس يبدو بعيداً للغاية عما نستطيع تسميته بالعقل ، لأن أفعاله تتعارض مع ما يفعله العقل عادة . ورغم هذا ، فإن ما نستمع إليه عندما يتحدث هيراقليطس هو صوت العقل كشىء معارض للإحساس والوقائع البحتة . وعنده العينان أفضل من الأذنين ، ولكن اللوجوس (ويمكن ترجمته إلى « حديث » أو « لغة » أو « كلمة » أو « فكر ») يقينا أفضل على الدوام . والناس العاديون فى غفلة ، فهم غارقون لآذانهم فى عوالمهم الخاصة . أما الحكيم فيعرف ما سيجىء . إذ إن العقل عنده متصل بالعقل فى العالم . وفضلا عن ذلك ، فلقد رأى هيراقليطس وجود انفصال بين الحكمة وباقى الأشياء (وإن كانت هذه الأشياء نفسها غير منفصلة الواحدة عن الأخرى) وهى التى تتحكم فيها جميعاً .

وربما كان الفلاسفة الإيليون المعارضون لهيراقليطس أقل منه وثوقاً

فى الحواس. فلقد اعتقدوا فى وجود شىء واحدلاغير . إنه الـكامل ، الـكامل الاستدارة ، الذى يفكر ويفكر فيه فى نفس الوقت (وسوف يـكون للهوية بين التفـكير والفـكر أهمية عظمى فى تاريخ المثالية) . وكل ما بقى بعد ذلك مظاهر وأوهام .

ويمكن القول بأن أفـلاطون كان خليفة الإيليين ، من ناحيتين . ويرجع ذلك إلى توكيده للبرهان (العقل) ، وإلى فـكرته القائلة بإمكان اهتداء العقل إلى اللامتغير . واعتقدأفلاطون فى إمكان إدراك طبيعة العقل فى سهولة ويسر بعد الرجوع إلى الرياضة . وجمع أفلاطون فى هذا الكلام بين تعاليم الفيثاغوريين وتعاليم الإيليين . ونصح الفليسوف بتعلم الرياضة[1] .

ولم يقتصر الأمر فى البداية على القول بوجود هوية بين اللغة والعقل . إذ رئى العقـل مسـاوياً أيضاً للحساب الرياضى . ونحن نلحظ ذلك فى الـكلمة اليونانية logos ، وكذلك فى الـكلمة اللاتينية ratio .

وبالتدريج ، ظهر فارق بين الفطنة أو الفهم وبين العقل . وحدث تغـير غريب فى استعمال هذه الـكلمات . ففى العصـور الوسطى ، كان العقـل يعنى ملـكة الاسـتدلال ، أى الانتقال من المقدمات إلى النتائج . بينما كانت الفطنة تعنى ملـكة إدراك الحدود المختلفة على الفور ، وكان معناها قريباً للغاية من معنى كلمة حدس . وعند كانط انعكست هذه المعانى . فالفهم عند كانط (أو الفطنة

---

(١) لقداستبعدنا أرسطو من حسابنا هنيهة. فلقدقال بوجود عقل مفارق أو nous poieticos كما قال بوجود عقل يمكن تطبيقه على الأشياء. واستبعدنا أيضاً الرواقيين والأفلاطونيين الجدد المتأخرين الذين ردوا على نحو ما جاءنا من نظرية هيراقليطس.

التى تعتبر عادة مرادفة للفهم) هو ملـكة الاستدلال. وهو يعتمد على التصورات التى أسماها كانط بالمقولات ، وينتقل من المشروط إلى الشرط فى عملية لاتنتهى أبداً . أما العقل فيعد أسمى ملـكة فى الذهن . وبوساطته يمكن الجمع بين أكبر قدر من الأفكار وبوساطته ننتقل — دون أن نحقق قدراً كبيراً من النجاح ، على الأقل إذا بقينا فى حدود العقل النظرى — إلى الأفـكار الميتافيزيقية الخاصة بالعالم والنفس والله .

ويمكن القول بأن ماحدث من تطور فى الفلسفة الألمانية بعد كانط قد اتجه إلى محاولة إظهار تفوق العقل على الفهم ، ومراجعة المعانى التى جاء بها كانط ، لبيان إمكان إحاطتنا بالحقائق الميتافيزيقية بوساطة العقل . وعند هيجل ، العقل أساساً ملـكة خاصة بالكل. أما الفهم فيعجز بسبب اقتصاره دائما على عالم الأجزاء عن تحقيق غايتنا. ووصف هيجل الفهم مرة بأنه وعى تعس . إذ إن العقل وحده هو الذى يهتدى إلى السعادة .

وانحاز رينوفييه — من ناحية أخرى — إلى جانب الفهم . وهاجم العقل الهيجلى بوصفه لايتوافق مع مبـدأ التناقض .

وهكذا يمـكننا أن نلاحظ حـدوث انعكاس فى معنى هذه المصطلحات . إذ أصبح معناها عند كانط وخلفائه مختلفاً عن معناها بعد القرون الوسطى إلى أن جاء كانط . ففى القرن السابع عشر ، الذى يقع بين هذين العهدين ، كانت كلمة reason (العقل) تعنى عنـد ديـكارت ومعاصريه شيئاً مرادفاً له bon sens. وكان من المستطاع وضع أية كلمة منهما مكان الأخرى . وبين بوالو تنافر الاستدلال الباطل مع العقل .

إلى الآن لم نعن بغير التغيرات التى حدثت فى معنى « العقل » ، وماحدث من انعكاس فى معناها . ولنحاول الآن أن ننظر فى نظريات العقلانيين الذين يصح القول بأنهم دجماطيقيو العقل .

وأول فيلسوف نظر إلى العقل نظرة دجماطيقية هو بارمنيدس . فلقداعتقد — كما لاحظنا — بألا وجود لأى اختلاف بين الكينونة وفكرة الكينونة ، وأن اللا كينونة هى كل ما ليس بكينونة ، أى الظاهرات . واعتمدت هذه النظرية على تصور الوحدة ، كما هو واضح . ووفقاً لما ذكره بارمنيدس ، لا اختلاف بين الكلام والتفكير . ونحن لا نستطيع أن نفكر إلا فى الأشياء الموجودة ، ومن ثم فإن كل مانفكر فيه أو نتحدث عنه كائن . وبهذه العبارات وضع بارمنيدس أساس العقلانية بشتى أنواعها ، وذلك عندما أدرك أن الحقيقة والكينونة والفكر شىء واحد ، يمكن الإفصاح عنه إفصاحاً كاملا . ويمكننا تتبع الطريق الذى اتبعته هذه الفكرة ابتداء من فلسفته حتى عهد ديكارت وسبينوزا ، بل وهيجل أيضاً .

وأحل بعض فلاسفة آخرين من السابقين لسقراط فكرة « المماثلة » محل فكرة « الوحدة » . ويمكن ملاحظة هذه الفكرة عند أنكساجوراس وفى كتابات الأبوقراطيين ، وعبر عنها القول بأن الشبيه يعرف الشبيه . ولقد أثرت هذه العبارة على تطور نظريات المعرفة أعظم تأثير .

وشاركت الفيثاغورية ، من ناحية أخرى ، فى تقدم العقلانية ، بأعظم نصيب ، عندما ذكرت أن الأشياء الحقيقية هى الأعداد .

يتضح من هذا أن لوجوس هيراقليطس الذى اتصف بوحدته وانعزاله ، واعتقاد بارمنيدس فى الفكر والوحدة ، واعتقاد الفيثاغوريين فى الأعداد — كانت الأسس التى قامت عليها العقلانية — . ونحن نصادف هذه الأسس بعد اتحادها عند أفلاطون .

وتأثرت نظرية أفلاطون فى المعرفة أيضاً (وهى من نتائج تأكيد سقراط للقيمة الموضوعية للتصورات) بفكرة الشبيه يعرف الشبيه . فالنفس مثلا تعرف المثل ، لأنها كثيرة القرابة منها . وهى كثيرة القرابة من المثل لأنها بسيطة . وهكذا نصادف هنا جمعاً بين نظرية بارمنيدس ونظرية أنكساجوراس .

واعتمد أفلاطون على تأكيد سقراط لوحدة الفضيلة ، وقوله إن الفضيلة علم . وبين فى محاوراته الأولى أننا لن نستطيع تعريف أية فضيلة معينة إلا إذا حددنا أولا معنى الخير . ومعرفة الخير تدل على الفضيلة والحكمة معا . كل هذه المحاورات قد قصدت إثبات خطأ السفسطائيين عندما قضوا على فكرة وجود حقائق مستقلة عن الإنسان . وتم إجمال هذا الخلاف مع السفسطائيين واكتماله فى محاورة تيتياتوس ، فقد بين فيها أفلاطون ما بين العلم والإحساس من اختلاف ، لأن الإحساس نسبى على الدوام . وقبل ذلك ، فى محاورة خارميدس ذكر أفلاطون فى وضوح استحالة وجود معرفة ، لو لم يكن هناك شئ يعرف . لأن المعرفة معرفة خاصة بشىء . وبهذه العبارة وضع أفلاطون أساس المذهب الذى تحقق له النهوض بعد ذلك فى القرن العشرين بوساطة الفنومنولوجيين . وفى محاورة مينون ، عبر أفلاطون فى وضوح عن الاختلاف بين الظن الذى يتصف دائماً بتغيره ، وبعدم اعتماده على أسس عقلية ، وبين

العلم الذى يعتمد دائماً على العقل والعلية . وهكذا نرى كيف اهتدى أفلاطون تدريجياً اعتماداً على استدلالته وعلى رجوعه إلى الأخلاق والرياضة والطب ، إلى نظريته الخاصة بالمثل . ولم يكن كتاب الجمهورية أكثر من خاتمة محاولاته الطويلة للتعبير عن تصوره للخيِّر بأكبر قدر مستطاع من الوضوح . وما من شك فى وجود عدة أسئلة إما بقيت بغير حل على الإطلاق ، وإما تم حلها على أوجه مختلفة فى مختلف المراحل التى مرت بهاأطوار فلسفة أفلاطون . فمثلا فى أى موضع يصح وضع ما أسماه أفلاطون بالظن الصحيح ؟ هل ينبغى أن يوضع فى نفس النطاق الذى توضع فيه الظنون الباطلة . أم أن الواجب يقضى بوضعه قريباً للغاية من العقل ، كما اتجـه أفلاطون فى النهاية (أى فى محاورة فيلابوس) إلى القول؟ ، على أننا نصادف فى كتـاب الجمهورية ، تفرقة واضحة بين كل من الظن والعلم ، كمانصادف أهم من ذلك تفرقة بين الظن وحدس الخير .

واعتقد أفلاطون أن أحكامنا الخاصة بالأشياء يمـكن أن تتبـع مراتب مختلفة. وإن أمكن القول بأن أدنى مرتبة ليست الحـكم ، إنما هى بالأحرى — تبعاً لـما جاء فى كتاب الجمهورية — الوهم والاعتقاد المتصلان بانعكاسات الأشياء وصورها ، والمرتبطة فى حالة الوهم بحق ، بانعكاسات الانعكاسات وبصور الصور . ثم يجىء بعد ذلك جانب أسمى من المعرفة هو المعرفة العلمية التى تعد أكثر إقناعاً لنا بسبب اتصافها باليقين وإمكان برهنتها ، أو بسبب ثباتها كما ذكر أفلاطون فى محاورة مينون. وعلى الرغم من هذا فإن هذا النوع من المعرفة يتصف أيضاً بجزئيته وتعدده . فهو يعتمد دائماً على فروض . وعلينا أن نتابع صعودنا حتى نصل أولا إلى التوحيد بين كل الأحكام العلمية ، ثم إلى المرحلة التى تلغى فيها الفروض ، على نحو قد قارنه تايلور مقارنة دالة على الحذق بما

يحدث عند الانتقال من الهندسة الإقليدية إلى الهندسة اللا إقليدية . وفى هذه المرتبة السامية نلتقى بعلم كلى أسمى من كل علم وأعلى منه ، لايهتدى إليه بوساطة الاستدلال ، ولكن يهتدى إليه اعتماداً على نوع من الرؤيا والحدس .

والمثل هى أساس الأخلاق والعلم . وفى الحق يمكننا القول بأن مشكلة أفلاطون كانت قريبة للغاية من مشكلة كانط التى يمكن التعبير عنها فى السؤال التالى : كيف يصبح العلم والأخلاق ممكنين ؟ . وعلينا أن نلاحظ أن المثل كما يقررها أفلاطون على الرغم من استقلالها عن المحسوسات ، تعد من وحيها . فطابع المعرفة الإنسانية يتمثل فى قدرة المحسوسات على استحضار أشياء فى العقل مستقلة عن الإحساس . وهكذا تيسر لأفلاطون التعبير عن معارضته لنظرية السفسطائيين القائلة بأن الإنسان مقياس كل الأشياء . إن المريض ليس فيصلا فى المسائل الخاصة بالعلاج ، على حد قول أفلاطون . وكما رفض أفلاطون تجريبية السفسطائيين ، رفض أيضاً فى نفس الوقت نزعتهم البراجماتية . إذ ثمة اختلاف بين النفع الحقيقى ، وما يبدو لنا نافعاً . ونحن إذا قلنا — فضلا عن ذلك — إن الممارسة نافعة ، فإننا لا نعنى القول بأنه من المفيد لنا أن نؤمن بأن الممارسة نافعة . فالحقيقة تنتمى إلى واقع مختلف عن الواقع الذى تنتمى إليه الأشياء النافعة . ولو أننا ذهبنا إلى ما هو أبعد من ذلك قليلا لرأينا أن هذا الواقع سيسوقنا إلى تأكيد الخير الكلى .

ففوق عالم الوقائع وفى مرتبة أعلى منه (وهو عالم يصح أن يقال عنه إلى حد كبير ما جاء فى نظرية التغير الكلى التى جاء بها هيراقليطس) يوجد عالم من الحقائق الثابتة . وقد أكد أفلاطون وجود هذا العالم فى محاورة فيدون

وفى كتاب الجمهورية . وعالم الحس لا يزيد على محاكاة ناقصة لعالم المثل .

ولكن على الرغم من أن الخير الكلى موضوعى ، وقد يعد أساس كل موضوعية ، إلا أنه من غير المستطاع إدراكه إلا بوساطة العقل الإنسانى . وكل فكرة فى الحق ينبغى أن تدرك بوساطة العقل . ولقد بين أفلاطون فى محاورة تيتياتوس أن هذا الإدراك هو إدراك فعال تنشط فيه الروح اعتماداً على ذاتها مستخدمة مصطلحات عامة كالماهية والعدد والمماثلة والاختلاف .. إلخ. وفى عالم النفس نصادف فى سائر الأنحاء تأملات ومقارنات وتفرقات . فالنفس هى التى تخلق الوجود ، وهى التى تخلق القيم . ونحن عادة لا نعى فى وضوح ما تعمله النفس ، ولكننا نفرق مثلا بين مجرد الاستماع والإنصات .

وأدرك أفلاطون فضلا عن ذلك فى محاورة تيتياتوس على أفضل وجه أن الحقيقة ينبغى أن تعرف بأنها مطابقة بين أفكارنا والواقع . وقام فى محاورة السفسطائى بالتوسع فى شرح هذا الحل إلى ما هو أبعد من ذلك .

ولم تقتصر نظرية أفلاطون على التأثر إلى أبعد حد بتأملات سقراط فى الأخلاق ، ولكنها تأثرت أيضاً بفكرة فيثاغورس عن العدد ، كما تأثرت ببارمنيدس وأنكساجوراس . وبوسعنا القول بأن فلسفة أفلاطون عبارة عن خلاصة للفلسفات السابقة فى صورة متسامية ، وأنها تمثل ما يستطيع الهيجليون تسميته بأسمى عملية تأليفية .

وركز أرسطو الاهتمام على ناحية أخرى . إذ كان أكثر نزوعاً إلى التجريبية من أفلاطون ، وإن كان قد تأثر أيضاً بالقاعدة القائلة بأن الشبيه

يعرف الشبيه . وفرق أرسطو بين نوعين من العقل . العقل الفعال والعقل المنفعل . والعقل الأول واحد فى جميع الأفراد ، وهو لا يولد معنا . ولكنه يجىء لنا من الخارج ومن عالم علوى . أما العقل المنفعل ، فإنه بالضرورة يتأثر بكل أنواع المؤثرات الآتية من العالم الخارجى ، فهو أساساً نوع من الهيولى أو القوة ، التى تنطبع عليها صور الأشياء ومن ثم تتحول إلى صورة . وفى كلام أرسطو عن هذا النوع الثانى من العقل جاء بما يشبه النظرية التجريبية التى استمر أثرها طوال القرون الوسطى .

وأدخل الرواقيون عنصراً جديداً فيما يدعى بنظرية المعرفة . هذا العنصر هو الإرادة . إذ قالوا إن كل حكم يتطلب برهاناً ، وهذا البرهان يعتمد على قدرتنا على الاختيار .

وبمجىء ديكارت نعود ثانية إلى الأصول الأساسية للفكر العقلانى ، التى كادت تنقرض بعد أفلاطون .

وقد استعمل ديكارت كلمة « فكرة » — كما قال بنفسه — لكل ما يستطيع العقل إدراكه مباشرة. وفى إجابته على هوبز ، ذكر أنه قد استعمل هذه الكلمة لأنها كانت شائعة عند الفلاسفة للدلالة على صور مدركات العقل الإلهى . وبينما اتجه الفلاسفة الأفلاطونيون الجدد والمدرسيون إلى استعمال الكلمة التى استعملها أفلاطون للدلالة على المعرفة الإنسانية ، خاصة بالمعرفة الإلهية ، نرى ديكارت قد عاد مرة أخرى إلى استعمالها للدلالة على المعرفة الإنسانية ، متفقاً فى ذلك مع تقاليد أفلاطون الصحيحة .

وبوسعنا القول ، من ناحية ما ، بأن مثالية أفلاطون — وإن لم تكن مماثلة للمثالية التى جاءت فيما بعد، والتى استخدمت هذه الكلمة للدلالة عليها — ناقصة ، لأنه اعتبر النفس (وإن كان هذا لم يحدث فى محاورة تيتياتوس) متفتحة للأفكار ، ولكنه لم يعتبر أنها هى التى خلقتها . وفضلا عن ذلك ، فقد خص أفلاطون العالم الحسى (الذى كان الناس لا يعرفون عنه الشىء الكثير فى أيامه) بالأشباح والأحلام ، وهذا أمر طبيعى. وفى هاتين النقطتين، حدث بعض التقدم فى المثالية التى جاء بها ديكارت بمقارنتها بمثالية أفلاطون . فعالم الحس مثلا قد بدا عند ديكارت خاصاً بالأفكار الواضحة المتمايزة ، أى عالم الامتداد ، بعد أن كان عند أفلاطون مقصوراً على الأشباح .

واعتقد ديكارت أن معيار الحقيقة هو الوضوح والتمايز . ولن تتيسر إدراك هذه الأفكار الواضحة المتمايزة التى تتألف منها الحقيقة ، اعتماداً على المشاهدة البسيطة للعالم الخارجى . إذ إنها من نتاج العقل كما ذكر أفلاطون فى محاورة تيتياتوس ، وإنها بحق فطرية فى العقل ، كما بين أفلاطون فى محاورة مينون . وكلمة « فطرية » لا تعنى عند ديكارت أنها كانت موجودة مكتملة فى عقل الإنسان عند مولده ، بل تدل على أن لدى الإنسان استعداداً لهذه الأفكار . وشبه ديكارت ذلك بما يقال عن وجود أمراض وراثية لدى بعض الناس . ولا يقصد بذلك أن هذه الأمراض فعالة أو بلغت أوجها . إنما المقصود أن لديهم استعداداً لها يرجع إلى أسباب متوارثة .

ووفقاً لما ذكره ديكارت ، مما نعرفه بوضوح وتمايز عن الأشياء، نستطيع أن نستخلص نتائج عن هذه الأشياء الموجودة . وهذا الكلام ينبغى

ألا يفهم بمعنى ذاتى ، وكأن المعرفة هى التى تصنع الأشياء . فعلى العكس من ذلك ، إن اتصاف الأشياء بخصائص معينة هو الذى جعلنا نستطيع معرفتها بوضوح وتمايز .

وعند ديكارت ، وكذلك عند أفلاطون ، نسب للمعرفة الرياضيـة قيمة عظيمة . إذ أوحت هذه المعرفة لهذين الفيلسوفين بفـكرة وجود حقائق عقلية يلاحظها العقل . وبينما أراد أفلاطون أن يتجاوز المعرفة الرياضية ، رغم شدة تقديره لها ، قنع ديكارت بها وجعلها مثلا أعلى له .

ومن ثم يصح القول ، من ناحية ، بألا وجود لأى حـد لدجماطيقية ديكارت. فلقد رأى أن لدينا قدرة على إدراك كل شىء كائن . ولـكن علينا أن نضيف إلى ذلك أن هناك بعض أشياء ، وإن أمـكن إدراكها ، إلاأنها لا تفهم . ويصح هذا الـكلام عن الله وصفاته . فأنى لى أنا الـكائن المتناهى بالقدرة على فهم اللامتناهى ؟ .

ومن النواحى التى تمـيزت بها نظرية ديكارت ما فيها من عدم اعتراف بقيمة الزمان ، ورغبة فى الاقتصار على آن واحد لإدراك الحدود التى اكتشف وجود بعض علاقات عقلية بينها . وتبعاً لهذه النظرة ، يمكننا القول بأن جهد ديـكارت كله قد انصب على رد الأشياء إلى ما أسماه بالطبائع البسيطة ، التى سميت تسمية تدل إلى حد كبير على إنكار الحركة ، « بذرات الحقيقة » ، والتى يمكن إدراكها فى آن واحد . وإن كانت الطبائع البسيطة ليست وحدها التى يمكن أن تدرك على هذا الوجه . إذ يستطاع إدراك العلاقات بين هذه الطبائع

أيضاً فى آن اعتماداً على أية محاولة يقوم بها العقل . ومن بين الأمثلة الدالة على ذلك الـ Cogito ergo sum (أنا أفكر ، إذن فأنا موجود) . وفيه يتحقق فى نفس الآن إدراكنا لفكرنا وإدراكنا لكياننا . وهذا الكلام يصح عن كل حقيقة كبرى من الحقائق التى جاءت بها فلسفة ديكارت . ويمكن القول بحق بوجوب النظر إلى مذهب ديكارت (إذا أريد فهمه) على أنه فلسفة توية كبرى ، تجمع فى وحدة بين أفكارنا وكياننا ، وبين ماهية الله ووجوده . كما تجمع فى العالم الطبيعى بين مصدر إشعاع الضوء وآخر آن يصل إليه هذا الإشعاع . فهى فى نظر ديكارت متعاصرة مع أول آناتها .

هذا يعنى أن الحدس هو نقطة بدء المنهج الديكارتى وغايته . ويمكننا أن نعرف الاستنباط بأنه حدس قد امتد نطاقه واتسع . وهو يلزم عندما لا يتوافر لنا الحدس الحقيقى . ومهمة العقل ضغط هذا الاستنباط فى آن مفرد بحيث يستطاع فى النهاية مساواته بالحدس . أما الإحصاء فإنه أيضاً عملية أكثر امتداداً . ويعد فى كثير من الأحيان تمهيدياً للعمليات الأخرى ، كما يعد عاملا مساعداً لها . ولقد ذكرنا أن الحدس هو نقطة البداية ، وإن كنا نضطر أحياناً للقيام بإحصاء واستنباط حتى يستطاع الوصول إلى نقطة البدء هذه . وعلى أية حال ، يمكن القول بأن الاستنباط يتضمن رؤية الطبائع البسيطة ، ومن ثم فإنه يتضمن الحدس الذى نهتدى إليه كذلك فى البداية .

وعرض سبينوزا منهجه فى صورة رياضية مبتدئا بالتعاريف والمسلمات والبديهيات . ولجأ ديكارت فى نهاية بعض إجاباته عن « الاعتراضات » إلى نفس المنهج ، عند عرض فلسفته . ولقد حاول سبينوزا رد كل حقيقة

فلسفية إلى نوع من القضايا المترابطة فى نسق استنباطى رحيب . وما يمكننا استخلاصه عن منهجه من كتاب « الأخلاق » ينبغى استكماله بالرجـــوع إلى أحد مؤلفاته التى كتبها عندما كان أصغر من ذلك سنا . وعنوان هذا الـكتاب هو : « بحث فى تنقية الفهم » . وفرق سبينوزا فى هذا الـكتاب بين ثلاثة أنواع من المعرفة . وفى بعض النواحى يمكننا مقارنة تفرقته بالتفرقة التى صادفناها عند أفلاطون . فالنوع الثالث من المعرفة عنده يكاد يكون بعينه أسمى الأنواع التى ذكرها أفلاطون فى جدله . ويشبه النوع الثانى المعرفة العلمية التى وصفها أفلاطون. أما أسمى مرحلة فقد أدركها أفلاطون وديكارت وسبينوزا على نفس النحو على وجه التقريب .

وحرص لايبنتز على اتباع نظرية ديـكارت الخاصة بالأفـكار الواضحـة المتمايزة . واقترب أحياناً من سبينوزا إلى حد كبير ، على الأقل فى أولى خطواته الاستدلالية . ولقد ساوى كذلك بين تعريف الشىء وعملية تولده . والتعاريف الحقيقية هى التى تمثل الواقع ، بعكس التعاريف الاسمية . والتعاريف الحقيقية هى التعاريف التى تبين كيف يمكن تـــكوين الشىء . وعلى هذا النحو يمكن أن تعرف الدائرة بأنها شكل تدور فيه نقطة حول نقطة أخرى تسمى المركز . وتحافظ هذه النقطة دائماً على نفس المسافة بينها وبين النقطة التى تدور حولها .

وذكر لايبنتز أن الأفكار الفطرية لايمكن فى البداية وضوحها صراحة للعقل ، أو ظهورها مكتملة فيه. فنحن نتعرف على الأفكار الفطرية، على حد قوله فى إحدى المناسبات . واعترض لايبنتز على لوك بالقول بأنه لا يمكن ارتكاز ضرورة هذه الأفكار وكليتها إلى التجربة . ورجع إلى القاعدة المدرسية القائلة

بعدم وجود أى شىء فى الفهم لم يوجـد أولا فى الحس ، وذكر أنه ينبغى أن يضاف إلى هذه القاعدة « ماعدا الفهم ذاته » .

وعند لايبنتز كما هو الحال عند أفلاطون وديكارت ، التجربة الحسية ضرورية لإيقاظ الأفكار الفطرية فى عقولنا .

وعلى وجه العموم يمكننا القول بأن لايبنتز قد زودنا بنوع من الخلاصة الشاملة للمذهب العقلانى بأسره . بل ويمكننا أن نصادف عنده فى وضوح أعظم من الآخرين، التفاؤل الذى ظهر مضمراً فى كل هذه المذاهب العقلانية الأخرى. وهذا التفاؤل بالذات هو ما هاجمه كانط فيما بعد .

رأينا كيف تصور الفلاسفة العقلانيون الذين تحدثنا عنهم العلاقة بين الذات والموضوع (عندما تدرك الذات الحقيقية) طورا كعلاقة هوية (واتفقوا فى هذا الرأى أحياناً مع بارمنيدس ، كما اتفقوا فى أحيان أخرى مع كل من أفلاطـون وسبينوزا) : وطوراً آخر كعلاقة تماثل على نفس النحو الذى جاء فى نظرية أرسطو المضطربة إلى حد ما ، ثم تصوروها آخر الأمر كعلاقة موازاة وتنوير فى نفس الوقت كما هو الحال عند أفلاطون وديكارت .

علينا الآن بحث الدجماطيقية التجريبية ، أى الصورة الـكبرى الأخرى من الدجماطيقية . وهنا كذلك سنصادف فكرتى المطابقة والوحدة . والقول بأن الحقيقة مطابقة متضمن على نحو ما فى المذهب التجريبى. وإن كنا نستطيع أن نلاحظ أن قول التجريبى بانطباع الإحساسات الأولية فينا بفعل الأشياء ، يجعله يقترب كثيراً من القول بوجود وحدة بين المحسوس وأصله .

وفى الحق ظهر تجريبيون منذ القدم ، كالأبيقوريين مثلا . ولكن النظرية لم تكتمل إلا عند لوك . فقد أدرك الأبيقوريون المدركات الحسية أشياء منبعثة من جسيمات دقيقة ترسلها الأجسام إلى العقل . وهى نظرة تدل على التجريبية المادية . ولو أمكننا القول بأن الفلاسفة المدرسيين الذين اتبعوا توماس الأكوينى كانوا من التجريبيين ، فإن علينا ألا ننسى مراعاتهم لصور الشىء الذى يدركه العقل . ومع هذا فلم تتخذ المشكلات المتضمنة فى التجريبية شكلا جديداً إلا عند لوك . وبدلا من أن يتبع لوك النظرية المادية التى جاء بها هوبز ، اتبع نظرية ديكارت عن الأفكار التمثيلية . وأقر حدوث عملية خفية للغاية ، واعتماداً عليها تتمثل الأشياء فينا فى هيئة أفكار .

وقد حاول لوك اكتشاف نوع من صلات النسب بين الأفكار الإنسانية ورآها تنتهى دائماً بتأثيرات إما خارجية وإما داخلية . وينبغى أن يلاحظ مع ذلك بأن لوك فى الجزء الأخير من أعظم كتبه قد اعترف بإمكان إدراك العلاقات القائمة بين الأفكار بوساطة العقل بغير اعتماد على التجربة . ومن ثم يتضح أن تجريبية لوك كانت أكثر تعقيداً مما يظن القارىء ، الذى قد يصادف فى الفصول الأولى ما يؤكد القول بعدم وجود أى شىء فى العقل غير مستمد من العالم الخارجى ، وأن العقل أشبه بالـ tabula rasa ، أو صفحة خالية . وهى قواعد ورثها لوك من العصور الوسطى .

وفرق لوك فى كلامه عن الأفكار التى تتوارد إلى العقل بين تلك التى

جاءت من العالم الخارجى ، وتلك التى جاءت من العقل ذاته ، بفضل ملاحظة العقـــل للأفعال التى يقوم بها . ومن هنا ندرك أن تجريبية لوك ليست تجريبية فجة ترفض الاعتراف بوجود أشياء فى العقل يرجع أصلها إلى العقـــل ذاته . وأكثر من هذا ، فإن لوك لم ينـكر قيام العقل بدور فعال بالنسبة للإحساسات الخارجية . وأخيراً وكما سبق أن أشرنا ، فإنه فى آخر كتبه الفلسفية قد اعترف بوجود أفـكار يسمح بها العقل فى ذاتها . وهى أفـكار مستقلة إلى حد ما عن العالم الخارجى .

والقول بأن المذهب التجريبى ليس مذهباً وطيداً كلية يمكن تبينه كذلك فى مؤلفات من جاءوا فى أعقاب لوك (أى بركلى وهيوم) . وربما كان اعتبار بركلى من التجريبيين موضع شك . فإن تأكيده لفاعلية العقل ، وإصراره على القول بإمكان حدس العقل لنفسه (أى ماوصفه بالخاطر) قد جعـــل فلسفته أقرب إلى نوع من العقلانية . كما أن مساواته الأفـكار بالأشياء من ناحيـــة أخرى قد يفسر على أنه صورة متطرفة من التجريبية .

وفى آخر مؤلفـاته Siris ، ابتعد بركلى عن موقفه التجريبى ، وأكد متأثراً بأفلاطون والأفلاطونيين الجدد حقيقة عالم الأفـكار المعقولة والعقـلانية بحذافيرها . وبوسعنا القول بأن بركلى قد تنقـــــل بين كل أنواع النظريات الـكلاسيكية فى المعرفة ، ابتداء من التجريبية فى إحدى صورها الفجة إلى حدما (كما حدث فى بعض مواضع من كتاب Commonplace Book) ، إلى العقلانية الأفلاطونية فى كتاب Siris الذى نصادف فيه أيضاً نوعاً من الصوفية الأفلاطونية أو الصوفية الأفلاطونية الجديدة التى طغت على هاتين النظرتين .

وعلى الرغم من أن هيوم كان تجريبياً بمعنى الكلمة ، كما يظهر من اعتقاده انبعاث كل فكرة من إحساس ، إلا أنه رغم ذلك كان تجريبياً من نوع خاص. فلقد أدرك فى وضوح عدم إمكان الاكتفاء بالرجوع إلى التجربة على النحو الذى فهمه المذهب التجريبى عادة ، لفهم مبدأ العلية عظيم الأهمية . فثمة شيء فى هذا المبدأ لا يمكن تفسيره فى حالة الاقتصار على مشاهدة الوقائع . وإن أمكن إرجاعه فقط إلى عادة ونزعة فى العقل تدفعه إلى الانتقال مما اعتاد رؤيته إلى توقع حدوث ما سبق له أن لاحظه من قبل .

ومن الواجب ملاحظة اعتماد مسلمات نظرية لوك ونظرية هيوم على نظرية ديكارت فى الأفكار التمثيلية . وهى نظرية قد سبق أن أحدثت بعض صعوبات فى فلسفة ديكارت . وظلت هذه الصعوبات تواجه التجريبيين .

وأكد كونت وسبنسر — فيما بعد فى صورة أقوى — الفكرة التجريبية القائلة باعتماد كل ما فى عقولنا على المؤثرات الخارجية . فلقد تصورا أن أفكارنا كلها من صنع العالم الخارجى . وبهذا المعنى يمكننا القول بأن هذين الفيلسوفين الوضعيين قد ازدادا اقتراباً من مبدأ المادية ، وإن كانا لم يزدادا اقتراباً أيضاً من نتائجها .

وازدادت التجريبية اتساعاً على الدوام. فلقد اتسعت آفاقها وخف جمودها الفكرى بفضل فكرة التداعى ، وبفضل فكرة العادة التى أضافها هيوم بعد ذلك فى القرن الثامن عشر ، وكذلك بفضل فكرة التطور والوراثة التى جاءت بعد ذلك فى القرن التاسع عشر . ولحثنا على فهم ضرورة قانون العلية ،

ولتوضيح فكرة العلية ذاتها ، لجأ هيوم إلى فكرة العادة ، أى إلى شىء مستقل عن أية إحساسات (وإن كانت هذه الإحساسات هى التى أحدثتها) أى إلى قوة طبيعية غامضة ، أشبه بفكرة «الجود» التى كان القرن الثامن عشر مولعاً بالرجوع إليها. وما من شك فى أن التحول الذى حدث للنظرية التجريبية بتأثير فكرة التطور كان أقل أهمية من الناحية النظرية . ولكن لعل هناك كيفيات مكتسبة يمكن أن تنتقل من الآباء إلى الأبناء ، فتظهر عندهم ، فى صورة كيفيات ذات طابع عام وضرورى .

وعند بحث معنى التجريبية ، يمكننا أولا أن ندرس المعانى المختلفة لكلمة « تجربة » . فى الفلسفة اليونانية ، كلمة « تجربة » تعنى الروتين (الرتابة) وتقابل المعرفة العلمية . وتغير معنى الكلمة بتأثير العلم ، عندما اتجه العلماء إلى إجراء تجارب ، وعندما لم يقتنعوا بالمشاهدة وحدها[1] .

وفى التغيرات التى حدثت لمعنى كلمة « تجربة » ، يمكننا أن نلاحظ أيضاً نوعاً من الديالكتيك (الجدل) . فما كان الرتابة بادئ الأمر ، أصبح يعنى بعد ذلك تحرير الإنسان من الرتابة .

ولكن هناك تجربة أخرى غير التجربة العلمية . فهناك تجربة المثول أمام الله التى كان الصوفيون (كمدام جيون مثلا) « يجربونها » . ومن ثم يمكننا القول بوجود تجربة دينية . ولعلنا نذكر العنوان الذى اختاره جيمس لأحد كتبه وهو « الأنواع المختلفة من التجربة الدينية » .

وبغير ذكر أي شيء الآن عن التجربة الدينية يتسم بالدقة ، يمكننا القول رغم ذلك ، بأنه من المستطاع أن يتوافر لكلمة « تجربة » معنى أوسع من المعنى الذي كان عند التجريبيين بمعنى الكلمة . وهذه نقطة قد أكدها جيمس كذلك . فلقد قابل بين التجربة كما أدركها فلاسفة مثل هيوم وميل ، وبين تصور أكبر لها ، لا يدل على مصادفتنا عناصر منفصلة في التجربة فحسب ، ولكنه يرى وجود علاقات بين هذه العناصر أيضاً . وأكد جيمس في مذهب التجريبية الأصيلة (الراديكالية) أن لدينا شعوراً بما بين الأشياء من علاقات، ومشاعر بوجود علاقة مثل « and » و « but » إلخ .

والواقع أن التجريبيين لم يرضوا بتاتاً عن أي تصور محدود للتجربة . وربما كان من الخطأ الاعتقاد بأنهم ظنوا أن كل ما في فكرنا هو أشياء من صنع العالم الخارجي . فهناك أيضاً ما أسماه لوك بأفكار التأملات . وعند هيوم أيضاً هناك ظواهر مثل العادة . وتعد في الواقع علاقة بين الظواهر . وثمة ظواهر دالة على الفاعلية ساقت ملاحظتها بعض الفلاسفة إلى تصور وجود تجريبية أكثر رحابة واتساعاً . وبحق يمكننا أن نضع ضمن هذه الطائفة بركلي ومين دي بيران ، إن أمكننا اعتبارهما من التجريبيين على الإطلاق .

يتضح لنا من هذا صعوبة تعريف التجريبية ، وإن كنا نستطيع على أية حال العثور على بعض جوانب مشتركة بين المعاني المختلفة للكلمة . غير أنه سيظل هناك دائماً تعارض بين التصور الموجب للتجربة ، والتصور السالب لها .

فالتجربة الدينية شيء سالب إلى حد ما ، على الرغم من اعتماد هذه التجربة ذاتها على فرائض وشعائر تمهد للوحى الذى يتراءى للنفس . والتجربة العلمية ، من ناحية أخرى ، تجربة فعالة بالضرورة . ولكن ألا يصح لنا القول باعتماد هذه التجربة أيضاً فى آخر المطاف على نوع من الإلهام ، وأن ما يحدث فيها عبارة عن تلق للإجابة التى تجود بها الطبيعة ؟ .

لعل التجريبيين قد أخطأوا لأنهم لم يوجهوا لأنفسهم عدداً كافياً من الأسئلة. وما عرضناه من التجريبية حتى الآن ، كان حالات تتميز بالبساطة . وإن أمكن العثور على مبررات ميتافيزيقية للتجربة ، يمكننا أن نصادف ملامح منها عند شلنج ووايتهد .

وترجع صعوبة تعريف التجريبية — كما رأينا — إلى وفرة أنواع النظريات التجريبية . ونحن نصادف إما تجريبيات مترددة لا تقتصر على تقبل التجارب الخاصة بالعالم الخارجى ، ولكنها تقر وجود تجارب خاصة بالعالم الباطنى أيضاً ، ومن ثم فإنها تكون قد أيدت القول بوجود عقل فعال وبذا تقترب أحياناً من العقلانية . وإما نصادف تجريبية متطرفة قد تنتهى إلى المادية فى آخر المطاف ؛ وفى هذه الحالة لن يصح القول بأنها نظرية إبستمولوجية لأنها قد أصبحت أقرب إلى النظرية الميتافيزيقية .

ونحن نقابل عند هيوم وبركلى تجريبية مثالية . كما نقابل عند الماديين تجريبية واقعية . أما لوك فتعد تجريبيته واقعية من جانب ، ومثالية من جانب آخر .

فإذا لخصنا دعاوى التجريبية أمكننا القول بأن ما يهدف إليه الفيلسوف التجريبي هو إرجاع كل حادثة عقلية إلى مكوناتها . ومن ثم فإنه يهتدى إلى نوع من الذرات العقلية أو الأفكار . ولكن السؤال الذى يجىء فى أعقاب ذلك هو : هل جاءت هذه الأفكار من العالم الخارجى (وهذا هو الحل الذى ذكره لوك وهيوم مع مراعاة التحفظات التى ينبغى أن نراعيها) ، أم أنها هى ذاتها العالم الخارجى (كما اعتقد بركلى) ؟ . هنا كذلك نصادف نوعاً من الديالكتيك (الجدل) فى التجريبية ذاتها . فهى إما تجنح إلى المادية دون أن تذهب بعيداً فتؤكد ادعاءاتها الجريئة ثم تتورط بعد ذلك فى نظرية الأفكار التمثيلية ، وإما تجنح بدلا من ذلك إلى المثالية .

وعلى الرغم من أن التجريبية على صواب من حيث المبدأ، إلا أنه من واجبنا القول بأن خلافها مع العقلانية ما زال بعيداً عن الحسم . فالتجريبيون قادرون دائماً على الإشارة إلى أى شىء حسى يمكن القول بأنه أصل أية فكرة مجردة ، أو أصل أية قاعدة من قواعد العقل . فطيران الطائر قد يوحى لنا بفكرة الخط المستقيم ، وتموجات الماء قد توحى لنا بفكرة الانحناء ، كما يوحى لنا القياس بفكرة المساواة ، وهكذا . . ولكن العقلانى يستطيع الإجابة عن ذلك بالقول بأنه لا وجود لأى خط كامل الاستقامة فى الطبيعة ، ولا وجود أيضاً لدائرة كاملة أو مساواة كاملة . فلكى نكتشف المساواة ، والدوائر والخطوط المستقيمة فى الطبيعة ، ينبغى أن تتوافر مثل هذه الأشياء من قبل فى عقولنا . وفيما يتعلق بما يسمى بقواعد العقل ، هل يصح القول بأنها قد اكتسبت طابع التعميم والضرورة إلا بتأثير العقل ذاته ، أى اعتماداً على التذكر الذى تصوره أفلاطون فى صورة أسطورية إلى حد ما ، أو اعتماداً على ما أسماه لايبنتز متبعاً

الفيثاغورية بشرارة النفس ؟ . على أن التجريبيين قد يعترضون على هذه الحجة ويرون أن هذه الكلية وهذه الضرورة إنما هى أشياء من صنع العقل . وفضلا عن ذلك ، فإن هذه الأفكار ليست بسيطة كما تبدو ، كما أنها ليست فوق كل شك . فلقد اعترض علماء الهندسة اللا إقليديون على كلية بعض القواعد الرياضية ، كما اعترض علماء الاجتماع على مبدأ التناقض (أو اعترضوا على الأقل على أنماط العقل السابقة للعقلانية التى قاموا بدراستها) . ومع ذلك سيرد العقلانى على ذلك بأن أهم نقطة ليست الكلية ، ولكنها الضرورة . وقد يجيب التجريبى عن ذلك بأن فكرة الضرورة فكرة معقدة إلى أبعد حد. فهى تتميز بسلبيتها، وبأنها لا تدرك إلا مؤخراً عند التذكر[1] . وهكذا يستمر الخلاف ، وقد يستمر إلى مالا نهاية .

ويمكننا إبداء هذه الملاحظات نفسها عن موضوع الخلاف الكبير الآخر بين العقلانيين والتجريبيين ، وهو الموضوع الخاص بما يقوم به العقل عند الإدراك الحسى . وكانت هذه النقطة من بين أهم الحجج التى استند إليها العقلانيون منذ عهد أفلاطون إلى عهد ديكارت وهيجل فلقد أصروا دائماً على تأكيد اعتماد الإدراك الحسى على التأمل وعلى وجود ناحية لا مباشرة . ولكن هنا أيضاً يستطيع التجريبيون الإجابة عن ذلك بالقول بأن هذه التأملات ذاتها من نتائج المشاهدة . وعند هذه النقطة يصبح الخلاف بين التجريبية والعقلانية جانباً من الخلاف الأكبر بين أنصار المباشرة وأنصار اللا مباشرة[2] .

---

(١) أى أن هذا لن يتحقق كما بين برجسون إلا عندما نستطيع أن نتكلم بالفعل عن الضرورة .
(٢) سنرجىء مناقشة هذه المسألة إلى الفصل التالى .

ومن ثم فإننا نرى أنفسنا على الدوام وجهاً لوجه أمام نفس السؤال وهو أيهما على حق فى هذا الخلاف : أفلاطون أم بروتاجوراس ، ديكارت أم هوبز وجاسندى ، لوك أم لايبنتز ، هيوم أم خلفاء أفلاطونيي كامبردج ؟ .

وأول إجابة قد تتراءى لنا هى القول بأن لدينا صورتين من صور الفكر . إحداهما ربما تصح فى ناحية ، والأخرى قد تصح فى الناحية الأخرى . فلعلنا نستطيع القول مثلا بأن ما قاله ديكارت وسبينوز أو لا يبنتز يصح عن المعرفة الرياضية . كما أصاب كل من لوك (فى براهينه التجريبية) وهيوم فى الكلام عن المعرفة التجريبية .

وثمة جانب من الصحة فى هذه الإجابة ، وإن لم تزد على مجرد خطوة أولى فى سبيل الوصول إلى حل .

ويمكننا القول أيضاً بأن أحدهما قد أصاب من ناحية إبستمولوجية ، بينما أصاب الطرف الآخر من ناحية سيكلوجية . وهذه الإجابة صحيحة هى الأخرى ، من جانب ، ولكنها ليست كافية .

ولو أردنا تجاوز حدود المشكلة ، كما تطرح عادة بوساطة العقلانيين والتجريبيين على السواء ، فإن علينا أن نلاحظ أولا وجود اتفاق بين العقلانية وبين التجريبية فى صورتها المألوفة . إذ اتفق لوك وهيوم مع ديكارت على الاعتراف بمصادر الأفكار الواضحة والمتمايزة ، وإن وجدت بعض اختلافات بينهما . فى فهم معنى الوضوح . ويشترك المذهبان أيضاً فى

الفكرة العامة للغاية القائلة بأن الشبيه يعرف الشبيه . ويمكننا أن نضيف إلى ذلك أن هناك مذاهب قد ظهرت فى نهاية القرن التاسع عشر على الأخص واتجهت إلى الجمع بين البراهين العقلانية والتجريبية فى مذهب أشبه بالنزعة الطبيعية ، حرص على إبقاء الوضوح والتمايز وإن كان قد أرجعه إلى التجربة والمشاهدة .

وإلى جانب هاتين الفكرتين اللتين اكتشفنا اشتراك التجريبية والمثالية فيهما ، ربما وجدت فكرة ثالثة يمكننا أن نصفها بأنها فكرة إنكار قدرة الإنسان على العلو . فالتجريبيون لاعتقادهم بأن كل فكرة قد جاءت من الإحساس ، اعتقدوا أنه لا وجود لأى شىء فى العقل يمكن أن يتصف بطابع مختلف عن طابع الإحساس . ومن ثم فإن كل فكرة من أفكارنا تتصف بأنها نسبية وعارضة . أما العقلانيون فبسبب حرصهم على تأكيد ضرورة الأفكار العقلانية وكليتها قد اعترضوا على ذلك بالقول بعدم إمكان استمداد هذه الأفكار من التجربة . وهكذا يتضح أن التجريبية قد أخطأت واتبعت نوعاً من النزعة التاريخية التى تنكر إمكان تجاوز أى شىء للأصل الذى أحدثه . أما العقلانية فقد أخطأت بتصورها اتصاف الأفكار بالسكون ومن ثم فإنها تكون قد أنكرت القوة الدينامية لما يسميه العقلانيون بالعقل . ألا يصح بعد ذلك القول بأن العقل الإنسانى قد كون على وجه معين يسمح له بصنع مشيدات كبيرة كالأفكار ومبادئ العقل ؟ .

ومن بين مزايا الفنومنولوجية أنها قد حاولت وصف خصائص مبادئ العقل . ورأت الفنومنولوجية البحث فى مبادئ العقل على حالها ، أى كما هى معروفة لدينا ، على حد قول جيمس . هنا مهدت التجريبية الأصيلة (الراديكالية) الطريق أمام عقلانية لا تعتقد فى وجود جواهر .

هذا المعنى يمكن التعبير عنه أيضاً فى عبارات أخرى من الفلسفة المعاصرة - ففى نظرية ألكسندر يقال إن الأفكار والمبادئ عبارة عن كوكبات من الكيفيات (شبيهة بالنغمة الرابعة ، التى حدثنا عنها براوننج والتى لم تعد من الأنغام بل أصبحت من النجوم) قد نتجت من « الانبعاث » وليس بفعل التطور .

وفى عبارة أخرى ، ينبغى فصل مسألة أصل المعرفة عن مسألة طبيعتها . إذ إن طبيعة هذه المعرفة مستقلة على نحو ما عن أصلها .

وعلينا أن نسأل أنفسنا أيضاً ، هل يمكن تصور العقل شيئاً غير مرتبط ألبتة بمحتوياته؟. ربما أمكننا القول بأن التجريبية قد اعتمدت على هذه المسلمة ، وأن هذا هو فحواها . ولكن بركلى وهيوم على حد سواء يرفضان مثل هذه المسلمة ، كما سبق أن رأينا .

ومن بين الخصائص التى تتميز بها التجريبية « نظرتها التاريخية » إلى مشكلة المعرفة . ومن ثم يصح لنا التساؤل عن قيمه التاريخ فى هذا المجال على الأقل ، وهل يساعدنا على إدراك كيف نمت المعرفة وكيف تطورت ؟. وأيا كان الطابع الذى اتبعته هذه المعرفة فى نموها وتقدمها فإنها تتصف بخصائص معينة . وهذه الخصائص هى التى علينا أن نعنى ببحثها أولا . وليس من شك فى أن التجريبية سوف تكون قادرة على إقناعنا بقدرتها على تفسير هذه الخصائص تاريخياً. ولكن السؤال هو: هل يصح القول بأن التاريخ قادر على التفسير فعلا. وألا يصح القول بأن ما يتمخض عن التاريخ هو شيء يعلو على

التاريخ ذاته ؟ . وعلى الرغم من أنه قد يكون من الخطأ تحديد هذا العلو ووصفه بأنه صورة أو فكرة، كما يفعل العقلانيون ، إلا أنه موجود رغم ذلك .

* * *

إن القول بأن نظرية كانط تقع بين التجريبية والعقلانية ربما كان بعيداً عن الصحة . إنها فى الواقع قد ذهبت إلى ما هو أبعد من العقلانية الكلاسيكية والنظرية التجريبية . ولو أردنا تحديد موضعها لوجب علينا استبعاد القول بأنها تجريبية على الإطلاق وإنما هى عقلانية . ومع هذا فعلى الرغم من أننا قد نجد ما يمكن تسميته ببعض ملامح كانط عند أفلاطون وديكارت ولايبنتز ، إلا أن مذهب كانط العقلانى كان نوعاً جديداً من العقلانية . ولقد أسماها هو بنفسه مثالية ترانسندتالية بسبب إشارتها إلى مسألة إمكان المعرفة ، وبخاصة المعرفة الرياضية والطبيعية . وأعظم اختلاف بين كانط والعقلانيين الأوائل إنما يرجع إلى عدم اعتقاده بأن الأفكار الكامنة فينا مستنسخات من الأشياء فى ذاتها . فعند أى فيلسوف من الفلاسفة العقلانيين الكلاسيكيين سواء أكان هذا الفيلسوف أفلاطون أم ديكارت أم لايبنتز ، يرجع القول بأن أفكارنا صادقة إلى أنها مستنسخة من واقع معقول ، أو لأنها ذاتها عبارة عن واقع معقول. واستعاض كانط عن فكرة الاستنساخ أو فكرة استحداث الصورة المطابقة بالفكرة القائلة بأننا نحن الذين ننشىء هذه الحقيقة ، أو أننا بحق نحن الذين نكاد نخلقها . فعند كانط لا وجود لعالم مستقل من الحقائق الموضوعية ، كما هو الحال عند أفلاطون وديكارت . فقد اعتقد فى استحالة حصولنا على أية فكرة عن الأشياء فى ذاتها ، لأننا عندما نعرف أى شىء فإننا نضعه داخل صور

حدسنا ومقولات فهمنا ؛ وبهذا نغير معالمه . وهكذا أصبح العالم المعقول الذى قيل بمعرفته على خير وجه عند أفلاطون غير معروف عند كانط ، أو لم يعد معروفاً فى نظر العقل النظرى بمعنى أصح . والعالم الذى نعرفه بالفعل ، (وهذا أمر يتعارض مع ماذكره أفلاطون) هو عالم تجربتنا ، أى العالم القائم فى مكان وزمان ، والذى تترابط أجزاؤه، تبعاً لقانونى العلية والجوهر . ولكن، وهذه ناحية تتميز بها فلسفة كانط إلى أبعد حد ، عندما نقول إننا نعرف هذا العالم فإننا لا نعنى أن هذه المعرفة قد تحققت بوساطة الإحساسات كما يقول التجريبيون، أو اعتماداً على الأفكار الفطرية ، كما يذكر أفلاطون وديكارت ، ولكن ما نعنيه هو أننا نحن الذين أنشأنا هذه المعرفة فعلا . ومن ثم علينا استبعاد القول بأن التجربة تفسر العقل ، لأنها من إنشائه .

وكان كانط فى البداية من أتباع لايبنتز . إذ كان ما يمكن أن يسمى عقلانياً من الطراز الكلاسيكى . ولقد اعتقد لايبنتز وأتباعه أن العقل يفهم العالم ، لأن العالم تعبير عن العقل الكلى ، يعنى الخير . وكانت هذه أيضاً فكرة ديكارت وأفلاطون . أما لايبنتز فيعتبر مبدأ العلية من مظاهر مبدأ السبب الكافى القائل بألا وجود لشىء نعجز عن تحديد سببه . فلقد كانت فلسفته فلسفة عقلانية تتصف بالتفاؤل فى مسائل الأخلاق ، وتعتقد أن الله قد خلق أفضل كل العوالم الممكنة . وأبدى فولتير تشككاً فى هذا التفاؤل ، استند إلى أسس أخلاقية . فهناك شرور فى هذا العالم ، وزلزال لشبونة ليس ثمة ما يبرره ، فعالمنا إذن ليس أفضل عالم ممكن . وأبدى كانط اعتراضاً مماثلا لاعتراض فولتير وجعله يستند أيضاً إلى نظرة أخلاقية . وتصورات كانط

الأخلاقية مصطبغة بأفكاره الدينية. فلقد تعلم فى مدرسة التقوويين الذين يتبعون المذهب البروتستانتى الذى كان يؤكد القول بوجود خطيئة أزلية ، وبأننا مخلوقات قد اقترفت خطيئة ، كما يؤكد وجود أشياء شريرة فى العالم هى التى أسماها القديس بول بقانون الخطيئة . والشر لا يرجع إلى الجهل ، أو إلى عدم توافر المعرفة فحسب — كما هو الحال عند سقراط — الذى اعتقد أن الفضيلة علم . إذ إن هناك بعض نواح مرذولة فى الإرادة الإنسانية ذاتها . ولكن هذا لم يكن السبب الوحيد الذى دفع كانط إلى التشكك فى نزعة لايبنتز المتفائلة ومذهبه العقلانى . فلا يرجع هذا إلى نظرته الأخلاقية وحدها ، ولكنه يرجع أيضاً إلى نظرته فى المعرفة والكينونة . فنحن لا نصادف فى كل مكان توافقاً، بل نصادف تعارضاً وصراعاً . فهناك صراع بين القوى فى الميكانيكا . وهناك كميات سالبة فى الرياضة . كما أننا لا نستطيع أن نرد الصراع إلى اختلاف المراتب بين الكائنات والموجودات . فهو يمثل تعارضاً حقيقياً بعيد الغور . ومن هنا أدرك كانط كيف حطمت وقائع الأخلاق والرياضة والطبيعة كل تفاؤل عقلانى .

وإلى جانب هذا ، كان هناك تأثير هيوم . فهيوم ، كما قال كانط : « هو الذى أيقظنى من سباتى الدجماطيقى » . وظن لايبنتز أنه قد دحض تجريبية لوك عندما جعل كلية مبادئ العقل وضرورته (متفقاً فى ذلك مع أفلاطون وديكارت) من بين الأفكار الفطرية ، كفكرة الله وفكرة النفس سواء بسواء. ولكن هيوم قد بين أن كلية مبادئ العقل وضروراتها ليست كلية حقيقية أو ضرورة حقة ، ولكنهما شيئان ظاهران من صنع العقل . فليس هناك أية أفكار كلية وضرورية إنما هناك أفكار عن الكلية والضرورة . ومن عجب أن

هيوم عندما دحض ما ذكره لايبنتز قد دحض كذلك معتقدات التجريبية السائدة. فهو قد اعتقد أن فكرة العلة لم تأت من أية تأثيرات خارجية أو داخلية، ولكنها جاءت من نوع من الروابط التى تربط بين التأثيرات. وهى روابط ترجع إلى العادة والعرف، وتحث أى إنسان يرى دخاناً أو يسمع رعداً على الاعتقاد فى وجود نار أو برق. وأثبت هيوم معارضاً بذلك العقلانيين أننا لا يمكن أن نستخلص أبداً فكرة المعلول من فكرة العلة. وخلافاً لما جرت عليه عادة التجريبيين، واتجاههم إلى تحديد علة، علينا أن نلجأ إلى شىء آخر خلاف التأثيرات الحسية. وبذلك اقترب هيوم اقتراباً كبيراً من النظرية التى جاء بها كانط بعد ذلك. وكثير من التعابير التى جاء بها هيوم تكاد تتسم بطابع كانطى. إذ إن مبدأ العلية لم يفسر بالرجوع إلى أية أفكار بحتة أو أية تأثيرات بحتة، بل نسب إلى فعل معين من أفعال العقل هو العادة، والتوقع، الذى يتحول تدريجياً إلى هذه العادة. ولكن هيوم عندما تصور أن مثل هذا التحول يحدث تدريجياً، فإنه قد بين أنه ما زال فى مستوى التجريبية، وأنه لم يكن على علم بالعقلانية الجديدة، التى اعتمد قدر كبير منها على تأملات كانط فى نظرية العلية.

ومن جهة أخرى، ازداد كانط وعياً بالهوة التى تفصل بين التصور والواقع. فنحن لن نستطيع استنتاج أى شىء خاص بالواقع من الأفكار الواضحة المتمايزة. ووضوح أفكارنا وتمايزها يثبت وضوحها وتمايزها فحسب. ولكنه لا يثبت مطابقة أى شى فى الواقع لها. وهذه النقطة تتميز بأهمية خاصة. إذ اعتمد عليها نقد كانط ابرهان ديكارت فى إثبات وجود الله (وهو البرهان

الذى قبله لايبنتز باستثناء شرط واحد) . وذكر كانط أن الاعتماد على الفكرة القائلة بأن فكرة الله هى فكرة وجود كامل ، وبأن هذا القول يتضمن فكرة الوجود ، لايسمح لنا باستخلاص أى شىء عن حقيقة وجوده (وجود الله).

ورأى كانط أن عليه أن يجعل نقطة بدئه ترتكن إلى ثلاث حقائق . اثنتان منها موجبتان ، والثالثة سالبة . والحقيقة الأولى هى العلم كما تم إنشاؤه اعتماداً على الهندسة الإقليدية والطبيعة النيوتونية. فكما كانت الطبيعة ، كما أنشأها جاليليو ، من بين أسباب تقدم فلسفة ديكارت ، كذلك كانت الطبيعة النيوتونية من بين أسباب التقدم الذى تحقق لفلسفة كانط . والحقيقة الثانية هى وجود قانون أخلاقى فى أعماقنا . فلقد تأثرت فلسفة كانط الأخلاقية بما عرفه من تعاليم التقويين وبأفكار روسو . والحقيقة الثالثة — وهى حقيقة سالبة — هى افتقار الميتافيزيقا إلى اليقين . يتضح إذن أن ماتهدف إليه تأملات كانط هى غاية ثلاثية ترمى إلى بيان أسباب وجود يقين فى العلم والأخلاق ، وتفسر أسباب افتقار الميتافيزيقا إلى اليقين .

ولنحاول أن نحدد على نحو أدق ما قاله كانط عن أول هذه الحقائق . ولكى نحقق ذلك ، علينا أن نبحث نظريته فى الحكم . فالعلم فى نظره عبارة عن سلسلة من الأحكام . فما هو الحكم ؟ . لقد ذكر كانط — كما رأينا — موافقاً فى ذلك أرسطو ، أن الحكم يعتمد على إثبات علاقة بين محمول وموضوع [1] . ولقد سبق أن تحدثنا عن الاختلاف بين الأحكام التحليلية والأحكام التأليفية .

---

(١) قد تكون هذه الفكرة موضع شك ، لأن هناك أحكاماً لا شخصية مثل القول : « إنها تمطر » كما أن هناك أحكاماً خاصة بالعلاقة ، من المتعذر ردها إلى صورة الأحكام المؤلفة من موضوع ومحمول .

ولعلنا نذكر أن الحكم يعد تحليلياً عندما لا يضيف المحمول شيئاً إلى الموضوع. فمثلا عندما نقول: « الأجسام ممتدة» ، فإن الامتداد لا يضيف أى شىء إلى تصور الموضوع. فهو منتزع — كما يمكن القول — من تصور الجسم. أما الأحكام التأليفية —من جهة أخرى— مثل «المنضدة ثقيلة » فإنها تضيف شيئاً إلى تصور الموضوع. ولقد سبق أن أشرنا أيضاً إلى ما بين الأحكام القبلية والأحكام البعدية من اختلاف. فالأحكام القبلية مثل القول « الخط المستقيم أقصر مسافة تفصل بين نقطتين» تعد مستقلة عن التجربة. أما الأحكام البعدية مثل القول « كل الناس فانون » فتعتمد على التجربة.

ونحن إذا جمعنا بين هاتين الفئتين من الأحكام (وتركنا جانباً الأحكام التحليلية البعدية بوصفها بلا فائدة. إذ إننا لسنا فى حاجة إلى الرجوع إلى التجربة لإنشاء الأحكام التحليلية) فإن ما سيتبقى لنا هو الأحكام التحليلية القبلية ، والأحكام التأليفية البعدية ، والأحكام التأليفية القبلية. وهذه الفئة الأخيرة من الأحكام هى التى تحتوى على مشكلة ، أو تحتوى فى الواقع على مشكلة الفلسفة النقدية برمتها. تلك الفلسفة التى يمكننا أن نحددها فى هذه الكلمات: « كيف أمكن حدوث الأحكام التأليفية القبلية؟» فلا وجود لأية مشكلة بالذات فى الأحكام التحليلية القبلية مثل « المثلث ثلاث زوايا ». ولا فى الأحكام التأليفية البعدية مثل « المنضدة خضراء ». ولكننا لا نستطيع أن ندرك فى سهولة ويسر ما الذى جعل أحكاما مثل « الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين » ، أو مثل « لكل معلول علة » (وهى مبدأ العلية) ، ممكنة. وكيف أمكن للأحكام التأليفية القبلية أن تعرفنا شيئاً عن الواقع ؟.

ثمة ثلاثة حلول لمشكلة العلاقة بين العقل والواقع . الحل الأول هو القول بأن الواقع قد خلق العقل بواسطة التأثيرات (وهذه هى النظرية التجريبية التى تتجه صورتها المتطرفة إلى المادية ، أى القول بأن العقل نفسه ، وليس محتواه فحسب ، من صنع الواقع المادى) . والحل الثانى هو القول بوجود مطابقة بين محتويات العقل والواقع لأن الاثنين من خلق الله (وهذا هو مذهب سبينوزا ولايبنتز) . والحل الثالث هو القول بأن الواقع من خلق العقل . وهذا الحل الأخير هو نظرية كانط ، التى سماها كانط نفسه بثورته الكوبرنيكية .

وتبعاً لما ذكره كانط ، اكتسبت العلوم طابعاً يقينياً منذ أصبحت قضاياها لاتعتمد على المشاهدة، ولكنها تعتمد على الاستنباط ، أو على التجربة الفعالة المرتكنة إلى الاستنباط . وعلى هذا النحو تم تأسيس الهندسة فى اليونان بفضل طاليس ، كما تم تأسيس الفيزياء فى إيطاليا بفضل جاليليو وتورشيللى ، لأنهم قد اتجهوا إلى الاستنباط والتجربة فى صورة فعالة . أليس من واجبنا أن نفعل شيئاً مماثلا فى الفلسفة ؟ فهنا كذلك لو أننا أردنا الحصول على بعض اليقين ، فعلينا أن نفسر الظواهر بالرجوع إلى العقل ، لا أن نفسر العقل بالرجوع إلى الظواهر . ألا يعد هذا الكلام (وإن كان بغير شك قد قلب المعنى) مماثلا للثورة الكوبرنيكية التى جعلت الشمس والعالم الخارجى برمته يدور حول روحنا الأرضية وإن كانت أبدية ؟

واعتقد كانط أن الحل الذى أشار إليه لايبنتز كثير المشابهة للحل الذى ذكره التجريبيون ، لأن لايبنتز يحثنا فى الواقع على ملاحظة عالم العقل على نفس النحو الذى يدعى التجريبيون أننا نتبعه عندما نلاحظ العالم التجريبى. وبوجه

عام ، لو توافر لنا الحدس العقلى الذى أشار إليه العقلانيون من أمثال أفلاطون وديكارت ولايبنتز لما استطعنا أن نفرض صور العقل على الظواهر ، وبذلك يحال بيننا وبين الاهتداء إلى أية معرفة حقة . وهكذا نرى كيف ربط كانط برباط وثيق بين ثورته الكوبرنيكية ، وبين إنكاره للحدس العقلى .

فالظواهر (الفنومنا) ، أى كل الأشياء التى تظهر (باعتبارها متمايزة عن النومينا التى تسبب ظهور الظواهر) مؤلفة من صورة ومادة . وكلمة « نومنا » وكلمة « فنومنا » مستعارتان من مصطلحات أفلاطون . فالعالم العقلى عند أفلاطون مؤلف من « نومنا » ، والعالم الحسى يتألف من « فنومنا » . ولكن كانط قد اعتقد أن مايمكننا إدراكه ليس العالم العقلى ، ولكنه العالم الحسى عندما نطبق عليه صور فكرنا . وهذا قول يبدو فيه نوع من المفارقة . ومن هذا يتضح وجود أشياء مستغلقة على أرواحنا فى نظر كانط ، وهى نفس الأشياء التى رأى أفلاطون إمكان إدراكنا لها . كما أن كانط قد جعل أرواحنا متفتحة لبعض الأشياء التى رآها أفلاطون مستغلقة لها . وربما صح إرجاع ذلك — من جانب — إلى ماحدث من تقدم فى العلوم الفيزيائية .

أما « النومنا » ، فحافلة بالمسائل العويصة المتعلقة بالشىء فى ذاته ، والموضوع الترانسندتالى والأنا الترانسندتالية ، وهويتهما ، وتباينهما . . . إلخ . ولقد أشرنا إلى هذه المسائل لكى نبين الغموض الذى أحاط بهذه الناحية من نواحى مذهب كانط .

أضف إلى ذلك أن كانط قد فرق فى نطاق الظواهر بين المادة والصورة

دون أن يفصح فى وضوح كاف عما إذا كان ما قصـــــده بالنومنا هو مادة الظواهر أولا ؟ .

من هذا يتبين أن مذهب كانط قد جمع بين تفرقتين : التفرقة بين العقلى والحسى ، والتفرقة بين الصورة والمادة. والتفرقة الأولى أفلاطونية بشكل وضوح ، والأخرى أرسطية . ولـكن كانط قد جمع بينهما على نحو غامض إلى حد كبير . فلعل المادة الحسية هى ذلك الشيء المتعقل اللامتعقل الذى تحدثنا عنه ، ولعل صورة المحسوسات قد جاءت من العقل الذى لا يعد لامتعقلا من جانب . ومن المشاكل التى ستواجهنا دائماً هى : هل يعد العقل جزءاً من العالم العقلى أو من العالم الحسى ؟ فهناك جزء منه ينتمى إلى العالم العقلى، وهناك جزء آخر ينتمى إلى العالم الحسى ، والصلة بين هذين الجزأين غامضة إلى أبعد حد .

ولتصنيف المقولات التى يطبقها العقل على التجربة ، لجأ كانط إلى جدول الأحكام الذى جاء به أرسطو . وكان هذا من بين الأخطاء التى وقع فيها . ولقد سبق أن رأينا كيف أخطأ كانط بقبوله تعريف أرسطو للحكم . وهو الآن قد رجع إلى التصنيف الأرسطى للأحكام وجعله أساس ما أسماه بجدول المقولات، وإن كان قد حوّر الفـكرة الأرسطية بعض الشيء . واستنبط بعد ذلك من هذه المقولات بديهيات المدركات والتصورات السابقة التى تعتمد عليها الملاحظة، ومتمثلات التجربة ومسلمات الفـكر التجريبى ، أى نسيجاً كاملا من العلاقات التى ندرك فيها الواقع اعتماداً على أفـكارنا الخاصة بالامتداد والشدة والعلية والجوهر والعلاقة المتبادلة. ووصف كانط الأشياء بأنها ممكنة إذا أمكنها التوافق فى بعض الأحيان مع أفـكارنا . واعتبرها واقعية إذا اتفقت الآن مع فـكرنا ، كما اعتبرها ضرورية إذا توافقت دائماً مع أفـكارنا .

والتجربة هى ما يتمخض عن فعل الصور والمقولات التى لدينا ، فى المادة التى تعد ظاهر الأشياء فى ذاتها . ولكى يسد كانط الفجوة بين المقولات فى صورتها المجردة والحدس، استحدث فى أحد فصول كتابه «نقد العقل الخالص» (وهى الفصول التى حدث خلاف كبير حولها) ما أسماه بال Schemata « بالرسم الخيالى » ، الذى يعتمد على فاعلية الخيال ، أو فاعلية نشاط لاشعورى كائن فى أعماق نفس الإنسان . و « الشيماتا » مثل مقولات التوجيه متصلة بالزمان ، ومن ثم يمكننا أن ندرك مدى أهمية صورة الزمان فى مذهب كانط .

وما استخلصه كانط من كل ذلك هو أنه بغير حدس سوف تكون التصورات أو المقولات خاوية ، وبغير وجود التصورات سوف تكون الحدوس جدباء . فالمعرفة دائماً هى حصيلة مشاركة بين التصورات والحدس ، أو مشاركة تحدث فى شىء شبيه بالحل الوسط بين النومينا ، ومعطيات التجربة ، التى تفتقر إلى النظام .

وهكذا ، وتبعاً لما ذكره كانط ، فعلى الرغم من أن معرفتنا تبدأ بالتجربة ، إلا أنه لا يمكن أن يستخلص من ذلك على الإطلاق أنها من صنع التجربة .

ويمكننا أن ندرك أيضاً الأهمية التى نسبت إلى فكرة العلاقة والدالة والقانون فى فلسفة كانط . فلقد ذكر كانط أن الطبيعة عبارة عن نسق من القوانين .

وهذا النسق قد نظمه العقل الإنسانى . وهنا حل الإنسان محل الله . فالمواطن ، أو المواطن الكلى العالمى — كما يمكن القول — قد أصبح

ملكاً . فهى إذن ليست ثورة كوبرنيكية فى الميتافيزيقا ، بل ثورة ١٤ يولية فيها بمعنى أصح .

وبوسعنا أن ندرك فى سهولة ويسر مدى أثر مثل هذه النظرية على موقف الميتافيزيقا . ولما كنا نحن الذين فرضنا الصور والمقولات على الطبيعة ، أصبح تطبيقها على النومنا متعذراً . وفى الحق إن تصور كانط للنقائض كان من بين المؤثرات التى أثرت من جانب على توسيع نطاق مذهبه . فلو كان المكان والزمان مجرد صورتين، فى هذه الحالة لن تكون مشكلةلا تناهى العالم أو تناهيه فى المكان والزمان أكثر من مشكلة زائفة . وعلى نفس النحو الذى اتبعه فى تحرير العقل الإنسانى من هذه الصعوبات الخاصة بالعالم (أو اعتقد أنه استطاع تحريره منها) ، بل وتحريره من فكرة العالم ذاته (إذ إن هذه الفكرة لا تزيد على وهم) ، اتجه كانط أيضاً إلى القضاء على إمكان إثبات وجود النفس جوهراً روحياً ، وهو ما انتهى إلى القضاء على الفكرة القائلة بأن الله أصل العالم والنفس. وترك هذا الأمر للعقل العملى (بوصفه مختلفاً عن العقل النظرى) لكى يجاهر بمطالبتنا بقبول المسلمات الضرورية التى يعتمد عليها القانون الأخلاقى ، أى الحرية والنفس والله .

وثمة بعض مسلمات فى فكر كانط ، علينا أن نلقى ضوءاً عليها ، ولقد سبق أن أشرنا إليها فى إيجاز. وأهم ما فيها هو التفرقة بين الفنومنا والنومنا (وتأكيد القول بضرورة وجود الثانية إذا وجدت الأولى) والتفرقة بين المادة والصورة . وهناك أيضاً إنكار إمكان حدوث حدس عقلى . وما حدث من تطور فى الفلسفات اللاحقة لكانط يبين كيف دفع نفر من أهم أتباع كانط إلى الابتعاد عن هذه الفروق ، وهذه الأفكار السالبة .

كما أن كانط لم يجئ بتفسير كاف للسبب الذى يدفعنا إلى جعل هذا الشىء أو ذاك فى هذا الموضع أو ذاك فى المكان والزمان. فالظاهر أن علينا أن نعترف — وهو ما تنبه إليه كانط أيضاً — بوجود نظام ما للأشياء مستقل عن العقل ومعنى ذلك ابتعادنا عن المثالية ذاتها التى جعلها كانط عنواناً لفلسفته.

قمنا بتحليل النظريات العقلانية أولا ثم قمنا بعد ذلك بتحليل النظريات التجريبية ، ثم حللنا الصورة الجديدة من العقلانية التى جاء بها كانط . وعند مناقشة كانط رأينا أنفسنا نبتعد بالعقل عن الدجماطيقية ونقترب مما يصح تسميته بالاتجاه النسبى . وإن كان هذا الاتجاه النسبى (الذى يعتقد فى وجود اتصال بين الأشياء الكامنة فينا وبين بناء العقل الإنسانى) قد اتسم هو الآخر بطابع دجماطيقى . إذ اعتقد كانط أن العقل الإنسانى هو بعينه العقل العقلانى بوجه عام ، كما اعتقد أنه مصمم على وجه معين بحيث يستطيع جعل التجربة كلاً مفهوماً .

وتبدو نزعة كونت النسبية أكثر تطرفاً من ذلك . فهو قد أكد وجود صلة بين مضمون عقلنا، وتكوينا الجسمانى وحالة حواسنا بوجه خاص ، ووضعنا فى التاريخ . واحتفظ كونت بالنظرة الدجماطيقية القائلة باعتماد فكرة الحقيقة على استنساخ العلاقة بين الأشياء ، وإن وجب مراعاة هذا الاستنساخ دائماً لموضعنا فى الزمان والمكان . ومن المستطاع إدراك وجود نوع من التناقض فى نظرية كونت ، أو يصح القول على أية حال بوجود نوع من الدجماطيقية الخفية فى الأساس الذى اعتمدت عليه هذه النظرية .

وهيجل كذلك من الفلاسفة الذين يصعب تحديد موقفهم ، والقول بهل هو من الدجماطيقيين ، أو من النسبيين . فهو من النسبيين ، من ناحية أن كل صورة من صور المعرفة الإنسانية ، قد بدت فى نظره ، مجرد مرحلة من مراحل معرفة الكل . وكل مرحلة من هذه المراحل تتصف بنقصها ماعدا المرحلة الأخيرة . على أن استثناءه هذه المرحلة الأخيرة بالذات هو الذى جعل مذهبه يتصف بطابع مطلق . فلقد اعتقد أننا فى المرحلة الأخيرة من تطورنا نحيط بالواقع إحاطة كاملة ، ونتعقله تعقلا كاملا (فالعقل والواقع لاينفصلان ولكنهما متطابقان) ، أى أننا نصل إلى المعرفة المطلقة ، ومن ثم فإن ما يكمل الناحية النسبية فى المذهب (التى تنطبق على تيار التقدم الإنسانى برمته) هو تأكيد يتصف بطابع مطلق بحصولنا على الحقيقة المطلقة . فى اللحظة التى تعد تاريخيا آخر لحظة ، وإن كانت ميتافيزيقيا لحظة قائمة على الدوام ، بل ولعلها أول لحظة .

ومن أحدث صور النسبية ، وأكثرها إثارة للاهتمام : البراجماتية . والكلمة لم يحسن اختيارها . فما تعنيه كلمة Pragma اليونانية بالمصادفة هو «الشىء» . بينما كان السبب فى اختيار كلمة Pragmatism هو أن كلمة Prattein تعنى « يصنع» . واتبعت البراجماتية الطريق الذى رسمه كانط عندما قال إننا نصنع معرفتنا ، وإن كان البراجماتيون قد جعلوا لفكرة صنع المعرفة ، أو خلقها ، معنى بعيد الاختلاف عن المعنى الذى حدده كانط بحيث يحسن الفصل بين المعنيين.

ولنحاول أولا أن نبحث الأسباب التى ساعدت على ظهور البراجماتية فى نهاية القرن التاسع عشر . وليس من شك فى إمكان القول بوجود براجماتيين

حتى فى العصور القديمة . إذ يصح أن يوصف بهذا الاسم أى سفسطائى كبروتاجوراس الذى ذكر أن الإنسان مقياس كل شىء . وفى الحق لقد اعترف نيتشه (وكان قريبا للغاية من البراجماتية) كما اعترف البراجماتى الإنجليزى فرديناند شيلر بأن بروتاجوراس كان من الرواد المهمين الذين مهدوا لها . ولكن من الحقيق كذلك أن البراجماتية لم تظهر فى أوضح صورة لها إلا فى نهاية القرن الماضى .

ويصح إرجاع ذلك إلى ماحدث فى تلك الحقبة من تأثير لعلم البيولوجى وعلم السيكولوجى والدين ونقد العلم . فقد شاركت كل هذه المؤثرات فى إمكان ظهور البراجماتية .

وكان من بين التعاليم التى جاءت بها الداروينية فى البيولوجيا القول بوجود شىء يدعى الصراع من أجل البقاء، والقول بقيام الأجزاء العضوية فى الكائنات الحية بدور هام فى هذا الصراع . ومعنى حدوث ارتقاء للعقل هو وجود فائدة له. وبذلك أصبحنا قريبين من الفكرة القائلة بوجود صلة وثيقة بين الحقيقة والنفع.

ومن جهة أخرى ، نادت السيكلوجيا بأن كل شىء فى العقل يهدف إلى غاية . وكما ذكر جيمس فى كتاب « مبادئ علم النفس » : كل حادثة عقلية غائية ، والعقل يتجه دائما إلى المستقبل .

وفى الوقت نفسه ، حدثت عدة اتجاهات هامة ساعدت على تقدم البراجماتية كظهور الهندسات اللاإقليدية ، واعتماد ماكسويل على الفروض المتناقضة (الخاصة

بالإشعاع والاهتزازات) ، وتأكيد أهمية الفروض . وهـو ما نصادفه عند نقاد العلم كهنرى بوانكاريه وبيير دوهيم وإدموند ليروا[1] .

وعلينا بعد ذلك مراعاة حاجات الدين فى البلدان التى ظهرت فيها البراجماتية صراحة كبريطانيا وأمريكا . وهـذه الظاهرة ملحوظة بوجه خاص فى جانب من جوانب فلسفة وليم جيمس ، وفى كتابه المسمى The Will to Belief (إرادة الاعتقاد) . فقد اعتقد أن إيماننا له تأثير على قدرتنا على إنجاز الأفعال ذاتها. وكما تزداد قدرتنا على القفز بتأثير إيماننا بقدرتنا على اجتياز النهر ، كذلك نحن إذا اعتقدنا فى حسن العالم ، سيزداد العالم حسنا بتأثير إيماننا ذاته . وفى الحق لقد كان من بين ما قاله جيمس أيضاً ، أن اعتقادنا فى وجود الله ربما ساعد من ناحية على خلق الله (فى اعتقادنا). ولم تحدث صلة بين الدين والبراجماتية عند جيمس وحده . فلقد رفض كثيرون من الفلاسفة البراجماتيين النظريات ذات الطابع المطلق المستمدة من هيجـل ، لأنها لم تساعد على حث الناس على عبادة الله بوصفه إلهـا مشخصاً عبادة شخصية . وفى فرنسا ظهر الجانب الدينى من البراجماتيـة واضحاً فى نظرية ليروا القائلة بأن الاعتقاد فى حدوث المعجزات يساعد على تحققها . ومع هذا فينبغى أن نضيف القول إلى جانب هذا ، بأن بعض البراجماتيين كانوا بعيدين كل البعد عن الاهتمام بأية مسائل دينية. ويصح هذا الكلام مثلا عن ديوى وأتباعه. فهناك براجماتية ذات نزعة طبيعية ، كما أن هناك براجماتية قد اتجهت ناحية الدين .

---

(١) نصادف عند ليروا القاعدة الآتية : Le fait est fait وتعنى أن الحقائق تصنع .

ومما ساعد على تقدم البراجماتية أيضاً ، الأهمية التى نسبت إلى الزمان ، الذى ازداد تأكيد قيمته منذ عهد داروين وهيجل . والواقع أن براجماتية ديوى قد تكون مستمدة من البحث فيما تصادفه الأشياء من نمو وتطور ، كما تصورها هيجل . وفى بعض نواح ذهبت البراجماتية فى تأكيدها لقيمة الزمان إلى ماهو أبعد من هيجل. وعلى الرغم من أن هيجل قد ذكر أن المستقبل هو أهم مظهر من مظاهر الزمان ، إلا أن هذه الفكرة قد برزت فى النظريات البراجماتية أكثر من بروزها عند هيجل ، وتحققت لها أهمية عظمى . وثمة اتفاق بطبيعة الحال فى هذه النقطة بين جيمس وبرجسون ، وبين هيجل . والأمر بالمثل فيما يتعلق بفرديناندشيلر وديوى. والخطأ الذى وقعت فيه المذاهب الفلسفية الكلاسيكية هو تصورها الحقيقة بصورة مستنسخة من واقع سابق لها فى الوجود كالمثل الأفلاطونية أو الأفكار الواضحة المتمايزة عند ديكارت ، أى القول بأن الحقيقة تكتشف اعتمادا على التأمل والتذكر. أما عند جيمس فالحقيقة قد أصبحت تدرك مؤخراً بعد حدوث النتائج . فلم تعد الأفكار خاضعة لأحكام تقرر بالرجوع إلى القواعد المستمدة منها ، بل تقرر بالنسبة لنتائجها . ولنذكر مثلا مشخصاً للغاية . فإن القول بأن لدينا فكرة حقيقية عن الكرسى أو الباب يمكن التأكد منها إذا أمكننا استعمال الكرسى أو الباب. على أنه حتى فى الأشياء التى هى أكثر ابتعادا عن الحياة العادية ، من المستطاع الحكم على حقيقتها بالرجوع إلى نتائجها . وبحق ربما لم يكن كل هذا الكلام كافيا . فالحقيقة تعتمد فى إثباتها اعتمادا كاملا على البراهين المستمدة من النتائج .

وثمة فكرة أخرى قد تفسر سر تقدم البراجماتية . هذه الفكرة هى فكرة القيمة . ففى القرن التاسع عشر ، أكثر من أى وقت مضى ، أمكن

للعقل الفلسفى ، أن يعى فى وضوح معنى القيمة باعتبارها شيئاً مقابلا للواقعة ، ومن ثم اضطر إلى التساؤل حول العلاقة بين الحقيقة والقيمة . هنا اهتدت البراجماتية إلى إجابة قاطعة، وهى مساواة الحقيقة بالقيمة. والأمر بالمثل فيما يتعلق بالخير والجميل . وهو مايعنى فى عبارة أخرى أن الحقيقة ذات نفع .

هــذه الملاحظات تمكننا من فهم التعريف الذى لجأ إليه رينيه برتيلوه الفيلسوف الفرنسى لتعريف البراجماتية . فلقد عرفها بأنها رومانتيكية نفعية . وما ذكرناه عن الأهمية التى نسبتها البراجماتية، للاعتقاد، ولقيمة النتائج بالنسبة للأفكار ، تبين السر فى اعتبارها مذهبا نفعياً . أما طابعها الرومانتيكى فيمكن إدراكه من تأكيدها لمعنى الوحــدة العضوية ، ومن نزعتها الحيوية ، وكذلك من تأكيدها للطابع الدينامى فى الأشياء ، وفى تأكيدها قيمة المخاطرة والمصادفة والتعرض للخطر (خصوصاً عند جيمس) .

وثالث فكرة تتصل بفكرة الزمان وفكرة النتيجة هى فكرة الناحية العملية . فلقد قيل إنه إذا كانت البراجماتية قد صادفت أهم أنصار لها فى الولايات المتحدة وبريطانيا ، وإذا كانت قــد بدت نوعا من الفلسفة الأنجلوسكسونية ، فإنما يرجع هذا إلى الأهمية التى نسبتها إلى الناحية العملية .

والآن وبعد أن لاحظنا الظروف التى ساعدت على ظهور البراجماتية فإننا قد نستطيع تحديدها على نحو أكثر اتساما بالكمال . ولقد ركزت البراجماتية على الاهتمام « بالمعنى » ، كما لاحظنا عند الكلام عن الأصل السيكلوجى لهذه الفلسفة . وبين بيرس ، وهو أول فيلسوف استعمل كلمة «براجماتية» فى إحدى

القواعد التى وضعها ، ضرورة إدراكنا بادئ ذى بدء وقبل تقرير أى حكم ، مدى الاختلاف بين تأكيدنا لصدق أى حكم وإنكارنا له . وأكد جيمس ضرورة اتصاف هذا الاختلاف بالدقة المتناهية . فأهمية الشىء لاترجع إلى قيمته فى الناحية العملية ، بقدر رجوعها إلى الدقة .

وعبر جيمس عن هذه الفكرة أيضاً فى صور شتى . فمن أقواله : «الفكرة الصادقة هى الفكرة التى تساعدنا على تحقيق شىء» ، وعلينا أن نعرف (القيمة النقدية) لأفكارنا ، « تتبين ناحية الصدق فى تصوراتنا عندما تساعدنا على الوصول إلى لحظات حاسمة فى التجربة » .

وثمة ظلال مختلفة متعددة من البراجماتية ، يمكن التفرقة بينها . فهناك البراجماتية التى جاء بها جيمس ، وتتميز — كما رأينا — بنظريته فى إرادة الاعتقاد ، وبنظريته فى التجريبية الأصيلة . وهناك براجماتية فرديناند شيلر التى أسماها هو ذاته بالمذهب الإنسانى ، والتى أكد فيها أننا نحن الذين نصنع الحقيقة . فنحن عندما نقرر صدق أى حكم نحاول إثبات ذلك إثباتا كاملا بمعنى الكلمة ، أى أننا نعمل على تحقيق صدقه . ومن ناحية ثانية ، لقد أثبت شيلر وجود عامل اجتماعى فى الحقيقة يظهر أثره فيما يحدث من اتفاق واتساق بين العقول المختلفة . وهناك براجماتية ديوى التى سميت « بمذهب الذرائع » أو «الوظيفية» . فهو يرى أن الفكرة أداة وآلة . وهذه الآلة تستخدم لحل المشكلات التى تواجهنا بها الحياة العملية . ويتميز الإنسان عن أى كائن آخر من حيث إدراكه الطابع الإشكالى الذى يواجه به الواقع . فهو دائم المواجهة للمشكلات ودائم الحل لها .

ومامن شك فى أننا نستطيع أن نذكر أيضاً البراجماتية الرومانتيكية للإيطالى

بابيني ، والبراجماتيات الدينية (إلى حدما) لبعض الفلاسفة الفرنسيين . على أن أكثر البراجماتيات تميزاً بالطابع البراجماتي (في صورتها الأولى على الأقل) كانت البراجماتية التي أسماها برتيلوه بالمذهب النفعي الرومانتيكي .

أما البراجماتية ذات النزعة الطبيعية والتجريبية التي جاء بها ديوي فقد كانت بعيدة الاختلاف في بعض نواحيها عن نظريات جيمس وعن التفسيرات الرومانتيكية للبراجماتية . فهي أقرب إلى الهيجلية والمذاهب التطورية ، بما فيها من نظرات واسعة تبين تقدم الإنسانية . وهي لاتعترف بوجود شيء اسمه إرادة الاعتقاد. وإن كان ديوي قد اعتقد في إمكان الوثوق في الطبيعة الإنسانية وعدم ضرورة الرجوع إلى أية أفكار علوية . واعتقد في وجود تلقائية في التطور. إذ إن الإنسان عندما يواجه مشكلاته اعتماداً على الفكر والعلم ، سيتمكن من وضع حل لهذه المشكلات شيئاً فشيئاً . وفي نطاق هذه القوة الدافعة المستمدة من التطور هناك قيم ترمي إلى الإشباع الاستاطيقي والأخلاقي ، سماها ديوي بالقيم التي تنشد الكمال .

وجمع ميد في فلسفة « المحاولة » التي جاء بها بين البراجماتية وبعض تعاليم من المؤلفات الفلسفية الأولى لوايتهد . ولقد اتجه كل من ديوي وميد إلى توسيع نطاق البراجماتية بحيث أصبحت مذهباً شاملا . وربما تساءلنا ألا يصح القول بأن المذهب في البداية ، أي كما أنشأه جيمس وديوي ، كان أكثر تحديداً منه في هذه المرحلة الأخيرة ، أي كما بدا عند ميد ، وفي المؤلفات الأخيرة لديوي ، بغض النظر عن الجهد الذي تشهد به أعمالها ، والنظرة الرحيبة التي يبدو أنهما

قد حاولا أحياناً عرضها

وربمـا سألنا البراجماتيين عما يعنونه فى دقة بمصطلحات مثـل « نتائج » و « آثار » و « فـكرة تحقق أثرا » ، وغيرها . وهم أحياناً — فيما يبدو — يقصدون بهذه المصطلحات معنى نفعياً قاطعاً . ولـكننا نراهم فى أحيان أخرى — وبخاصة عند جيمس وفرديناند شيلر — يقولون بأن ما يؤكد صحة أحكامنا هو توافقها مع الحقائق الأخرى ، أو إذا بدت متكاملة معها . فهناك إذن مراتب مختلفة لمعانى كلمة « نتيجة » تبدأ من معنى يصح اعتباره فجاً ، وتنتهى عند معنى أكثر تجريداً وعقلانية .

وربما تساءلنا أيضاً ألا تقتضى الضرورة فى النهاية الرجوع إلى شىء لا ترجع قيمته إلى نتائجه، بل إلى قيمته فى ذاته . فإذا اتصف الشىء بالخـير بفضل نتائجه ، وكانت هذه النتائج خـيرة هى الأخرى بفعل نتائجها ، وهلم جرا . . . فإننا سنتراجع إلى ما لا نهـاية . وكما بين أرسطو ، علينا أن نتوقف فى موضع ما . وهذه الضرورة ربما كانت هنا أوضح منها فى الحالة التى عنى بها أرسطو (كما سنرى فى الفصل المخصص للـكلام عن الله) .

ويجىء فى النهاية السؤال الخاص بهل يصح القول بأن البراجماتية متوافقة مع نفسها. فعندما قلنا إن «الحقيقة فـكرة تحقق شيئاً»، ألا يؤدى ذلك إلى خطر القضاء على فـكرة الحقيقة ذاتها ؛ فنحن نشعر عند القول بصحة أية قضية بأننا قد أكدنا شيئاً جد مختلف عما نؤكده فى حالة القول بوجود نتائج مفيدة للقضية. ولو قلنـا بوجود هوية بين هذين الحـكمين لأدى هذا إلى القضاء على فـكرة الحقيقة ذاتها التى كنا ننشدها لتحديدها فحسب ، لا للقضاء عليها . وبحق يمكننا إرجاع خطورة البراجماتية لا إلى ما تضمنته من نقد للحقيقـة ، ولـكننا نرجع

هذه الخطورة أيضاً إلى مافيها من عـدم حرص على الإخلاص للواقع ، وهو ما طالب به جيمس الفلاسفة عندما نصحهم جملة مرات بأن ينظروا إلى الأشياء وفقاً لقيمتها الاسمية . ورغم كل هـذه المآخذ ينبغى الاعتراف بأن الفلاسفة البراجماتيين قد ساهموا فى تحقيق نظرة أكثر دقة وأكثر واقعيـة وفاعلية فى بلوغ الحقيقة .

ولم يتوقف تيار الأفـكار الفلسفية عند البراجماتية . فلقد عنى جيمس فى نفس الوقت الذى تم فيه وضع أسس البراجماتية بجانب آخر من جوانب هذه الفلسفة سماه بالتجريبية الأصيلة (التجريبية الراديكالية) . والتجريبية الأصيلة تعارض كلا من النظرية العقلانية والنظرية التجريبية ، على أساس أنهما أخفقتا فى الانتباه إلى وجود علاقات فى نطاق التجربة . فالتجريبيون لم يروا سوى حدود أو أطراف غير مترابطة ، وإن ظهر بينهم استثناءات كهيوم الذى حاول ربط الأطراف غير المترابطة بوساطة القوة الغريبة التى سماها العادة أو الاعتقاد . أما العقلانيون ، من ناحية أخرى ، فبعد أن أدركوا تجاهل التجريبيين للعلاقات واتفقوا معهم بطريقة مضمرة على القول بعدم وجود أية علاقات فى التجربة ، فإنهم جعلوا أصل العلاقات فى العقل . ولـكن جيمس عندما بين احتواء التجربة على العلاقات والأطراف القائمة بينها على حد سواء ، وأن هناك — كما يقول — شعوراً بالـ if ، وشعوراً بالـ that ، وشعوراً بالـ with . . . إلخ ، فإنه قد حثنا على إدراك عدم كفاية العقلانية والتجريبية على حد سواء .

ومن الأفـكار المهمة الأخرى التى تضمنتها التجريبية الأصيلة ، قولهـا إن

« الفكرة الخاصة بشىء» و «الشىء ذاته» ليستا حقيقتين مختلفتين ، بل هما شىء واحد قد رُئى فى إحدى الحالتين وفقاً لنظرة سيكلوجية ، ورُئى فى الحالة الأخرى وفقاً لنظرة موضوعية . فمثلا الكرسى وفكرتى عن الكرسى ليسا حقيقتين مختلفتين . فليس هناك من ناحية ، الكيان المادى للكرسى ، ومن ناحية أخرى ، الكيان السيكلوجى الخاص بفكرتى عن الكرسى . فما هناك هو شىء واحد . إما أن يسمى كرسياً ، أو يسمى فكرة الكرسى ، فالأمر يتوقف على اتصاله بأشياء مادية كالمناضد والأبواب ، أو اتصاله بأشياء سيكلوجية كفكرة الوحدة ، أو التجريبية الأصيلة ... إلخ. وهكذا تكون نظرية جيمس قد حررتنا فيما يبدو ، وربما حررتنا بالفعل ، من نظرية الأفكار التمثيلية ، التى لجأ إليها الديكارتيون ، وورثها التجريبيون عنهم .

هذه الناحية من فلسفة جيمس يمكن إكمالها بالرجوع إلى ما ذكره فى كتاب «مبادىء السيكلوجى» عندما قال بأن الطفل عندما يرى العالم ، فإنه لا يميز فى البداية بين باطن وظاهر ، كما أنه لا يعرف التفرقة بين الذات والموضوع .

واكتملت ملامح فلسفة برجسون فى نفس الوقت الذى ظهرت فيه البراجماتية ومذهب التجريبية الأصيلة (الراديكالية) . وثمة نقاط اتفاق عديدة التقى فيها برجسون بجيمس . إذ أكد الاثنان الناحية العملية فى كل وظيفة يقوم بها العقل . على أن بينهما اختلافاً بعيداً . فبينما كان النظر فى الناحية العملية ضرورياً عند جيمس عند تحديد الحقيقة ، رأى برجسون ضرورة استبعاد الناحية العملية — أو ما نستطيع تسميته بالاعتبارات البراجماتية — من عقولنا إذا

أردنا إدراك الحقيقة . وفى عبارة أخرى ، استنكر برجسون تداخل الناحية العملية مع بحثنا عن الحقيقة ، الذى ينبغى أن يكون — فى زعمه — تأملياً ، ويعتمد على الحدس بوجه خاص .

وبدت فكرة الحدس عند برجسون فى أوجه مختلفة . وعلينا فى البداية أن نؤكد القول بعدم وجود تشابه بين الحدس عند برجسون ، والحدس كما فهمه الفلاسفة الآخرون ، إلا فى نواح ضئيلة للغاية . وجعل أفلاطون الحدس الخطوة التالية لعملية الاستدلال العقلى ، ويعتمد عليه لإدراك أسمى جوانب الواقع بوساطة فعل واحد من أفعال العقل . وهناك الحدس الديكارتى ، وهو أشبه بفعل واحد قد تركزت فيه جملة أحداث تحدث فى آنات مختلفة فى آن واحد . وهناك الحدس الحسى الذى تصوره كانط فى (الاستاطيقا الترانسندتالية) ، وهو الحدس الذى يعتمد عليه إنشاء تجربتنا وتنظيمها فى صورتى المكان والزمان . وهما عالمان لا متناهيان يظهران للوعى فى شمولهما .

ولم يقتصر الأمر على وجود عدة معان مختلفة للحدس عند مختلف الفلاسفة ، بل لقد بدا له معان وقيم مختلفة عند نفس الفيلسوف . فمثلا ما يصح تسميته بحدس المثل عند أفلاطون ، يختلف عن حدس الخير ، الذى يعد فى مكانة أسمى من المثل ، ومنه صدرت هذه المثل . وحدس الطبائع البسيطة عند ديكارت لا يماثل حدس الطبيعة البسيطة التى تدل على معنى الوجود الأزلى والجلال أى الله . وعند كانط أيضاً ، ثمة ثلاثة تصورات للحدس ، التصور الأول هو الحدس العقلى ، ويتميز بسمته الخلاقة . وهو مقصور على الله . والتصور الثانى هو حدوس وصور خاصة بحدس المكان والزمان . والتصور الثالث

بخص الأنا الترانسندتالية (أساس هذه الحدوس والمقولات والأفكار) ، والتى يمكن إدراكها اعتماداً على فعل من أفعال العقل مماثل لحدس ديكارت للكوجيتو . وفى الحق أن عدم وجود حدس عقلى عند الإنسان هو الذى أوجب وجود حدس حسى عنده، وعدم وجود حدس عقلى من دلائل تناهى الإنسان، وهذه مسلمة أساسية فى نظرية كانط . وقد أعاد خلفاء كانط الحدس العقلى، الذى أنكر كانط وجوده ، إلى العقل الإنسانى . هنا بكل تأكيد ، قد اقتربنا (عند شلنج على الأقل) مما ذكره برجسون . وعند برجسون أيضاً نرى أن حدس النفس الذى حدثنا عنه فى كتاب «الزمان والإرادة الحرة» ليس مماثلا لحدس الماضى وحدس العالم الخارجى فى كتابه «المادة والذاكرة» كما أنه ليس مماثلا للتعاطف الفكرى الذى عرفه فى كتاب « التطور الخلاق » . وإن كانت هذه المصطلحات تشترك عند برجسون فى معنى واحد هو معرفة العقل بوساطة العقل . ورغم إمكان مقارنة الحدس البرجسونى بالحدس الأفلاطونى من ناحية تعارضهما مع الاستدلال والاستقصاء (ولعل قرابته بالحدس عند شلنج أعظم من ذلك) إلا أن تصور برجسون له قد جاء مختلفاً رغم ذلك من التصورات الأخرى بسبب الصلة التى أقامها بين نظريته فى الحدس ونظريته فى الديمومة . فالحدس أساساً هو الفعل الذى نعتمد عليه لربط أنفسنا بأنفسنا ، والذى نعتمد عليه لرؤية أنفسنا رؤية مباشرة ، يعنى بغير أية وساطة . (والواقع أن فكرة المباشرة هذه هى الخاصة التى تتميز بها كل أنواع الحدس التى حاولنا تعريفها) . على أن النفس عند برجسون هى نفس دائمة التغير . إنها ديمومة .

وفى كتاب « التطور الخلاق » ، عرف برجسون الحدس تعريفاً بدا مختلفاً عن ذلك . فقد وصفه بأنه تعاطف فكرى ، أو تركيب من الفكر والغريزة ،

بلغة هيجل . فى هذا الكتاب ، بدأ بتأكيد أن الحياة — السورة الحيوية — قد قسمت نفسها إلى تيارين كبيرين ، أحدهما يتحرك فى اتجاه الغريزة ، والآخر يتحرك فى اتجاه العقل . ولكن لا يصح القول بتميز أى اتجاه منهما بالكفاية الذاتية إطلاقاً . فالعقل يسأل نفسه أسئلة لا يستطيع الإجابة عنها . والغريزة لا تستطيع أن تجيب إجابة واضحة ، لأنها لا تعرف حتى الأسئلة . ومن ثم يعجز عن حل مشكلاتنا كل من العقل (وهو ملكة خاصة بالتكيف ، بوسعنا وصفها بأنها صورة بغير مضمون) والغريزة (وهى مضمون بغير صورة). ولن يتيسر لنا رؤية الواقع ، إلا عندما نحاول الجمع بينهما بوساطة تلك الملكة التى سماها برجسون بالحدس .

هنا نأتى إلى تعريف ثالث للحدس ، ذكره برجسون فى وضوح أكبر فى كتابه عن مقدمة الميتافيزيقا، وذلك عندما عرفه بأنه الفعل الذى يتكشف لنا بوساطته الواقع المطلق . فالأفكار والتصورات لا تجىء بأكثر من نظرات خارجية . ولكن هناك لحظات نضع فيها أنفسنا فى مركز السورة الحيوية . وقد يحدث هذا عند الإعجاب بمشهد طبيعى أو بعمل فنى ، أو عند تأليف مقال أو قصيدة . فى هذه الحالة لن يصبح مانراه مجرد وجهة نظر ، لأننا نواجه فى مثل هذه اللحظات الواقع ذاته، ويتوافر لنا الحدس العقلى (مع استخدام كلمة كانط) الذى أنكر كانط وجوده عند الإنسان .

ثم يجىء فى النهاية التعريف الذى ذكره برجسون فى كتابه مقدمة للتفكير والحركة (La penseé et le Mouvant) ، وفيه أكد الطابع الروحى للحدس ، عندما قال إن الحدس هو معرفة العقل للعقل .

كل هذه التعاريف ليست متناقضة ، ولكنها متكاملة . وهذا أمر طبيعى . إذ إن نظرية الحدس ذاتها فيها خصائص الفكر التأملى ، فهى لا تتصف اتصافاً كاملا بطابع الحدس . فرغم صدورها عن حدس إلا أنه يصح القول بأنها مجموعة من وجهات النظر عن الحدس .

لقد انتقلنا من دراسة البراجماتية إلى دراسة البرجسونية . ولكن يمكننا أن نلاحظ أننا عندما فعلنا ذلك قد انتقلنا من نظريات ذات نزعة نسبية كالكانطية والوضعية والبراجماتية إلى صورة جديدة من الدجماطيقية بعيدة الاختلاف عن التجريبية والعقلانية (وكان برجسون قد شارك جيمس استنكاره لهذين المذهبين على حد سواء) قد أعادت مرة أخرى تأكيد المطلق ، مختلفة فى ذلك عن البراجماتية .

وثمة ناحية أخرى فى فلسفة برجسون علينا أن نعنى بها الآن ، لأنها بالاشتراك مع نظرية الوعى التى قدمها جيمس فى مذهب التجريبية الأصيلة قد ساعدت على تنمية دجماطيقية أخرى ذات نزعة واقعية ، أو نزعة واقعية جديدة بمعنى أصح . أنها ما يمكن أن يسمى بنظرية برجسون فى « الصور » ، التى ذكرها فى بداية كتابه: « المادة والذاكرة» . وتبعاً لما جاء فى هذه النظرية ، لو أردنا حل مشكلة المعرفة علينا أن نضع أنفسنا — كما سبق أن قال جيمس — فى لحظة من لحظات الزمان سابقة للتفرقة بين الذات والموضوع . والواقع أن هذه التفرقة ليست أساسية وجوهرية — كما تبدو — حتى فى « الاتجاه الطبيعى » ، كما قال هوسرل . ورأى برجسون — كما فعل جيمس — أن الأشياء ومتمثلاتها الذاتية متماثلتان تماثلا جوهرياً . فلا يصح جعل الشىء فى

جانب ، ومتمثلاته فى جانب آخر . فنحن لا نستطيع القول عندما نرى مصباحا مثلا ، أننا هنا ، والمصباح هناك . ولـكننا نستطيع القول بالأحرى ، بأن المصباح فينا ، ونحن فى المصباح . فثمة « كيان » ، سوف تتعرض طبيعته للمسخ إلى حد كبير ، لو أننا حاولنا وصفه على أنه علاقة بين الأفـكار التمثيلية الديكارتية وما تمثله .

وقد لجأ جيمس لوصف نظريته فى هذه النقطة إلى عبارة « فلسفة تجريبية فى الهوية ». والواقع أن ما جاء به جيمس هو نفس الفـكرة القديمة فى الوحدة والهوية التى لاحظناها فى النظرية العقلانية لبارمنيدس ، وإن كانت هنا فى مستوى تجريبى .

من هذا يتضح لنا أن فـكرة هوية العارف والمعروف من بين الأركان الأساسية فى فـكرة المعرفة .

واتبع هذه الفـكرة الخاصة بالهوية مذهب الواقعية الجديدة . وتعد الواقعية الجديدة (كما شرحها بيرى ومارفين وهولت وآخرون) نتيجة للبراجماتية ، ورد فعل لها معاً . فالواقعية الجديدة من نتائج البراجماتية . إذ لولا وجود عقبات تعترض الفعل الإنسانى ، ولولا وجود عالم خارجى يتحتم علينا مراعاته ، ما أصبح للنظرة البراجماتية أى معنى ، كما لاحظ جيمس . وإن كان المذهب الواقعى الجديد ، يعد رد فعل للبراجماتية ، (وللعناصر الرومانتيـكية فى البراجماتية بوجه خاص) . ويرجع هذا إلى ما فيه من زيادة لتأكيد الجوانب المنطقية فى الواقع .

ومن بين المزايا الكبيرة للواقعية الجديدة ، ما قامت به من ربط وثيق بين مشكلة المعرفة ومشكلة العلاقات . فلقد بين رسل أن كل نظرية ذات طابع مثالى تتضمن القول بأن أى شىء يعرف يصبح مختلفاً عما كان قبل أن يعرف . هذا القول الذى ظهر فى صورة مضمرة عند لايبنتز ، قد تم الإفصاح عنه صراحة عند كانط . واعترض رسل والواقعيون الجدد على هذه الفكرة وقالوا إنه على الرغم من وجود بعض علاقات تحدث تغييراً فى الحدين التى تصل بينهما (أو تحدث تغييراً فى أحد هذين الحدين على الأقل) كالعلاقة بين الأم والابنة . إلا أن هناك علاقات أخرى «برانية» ، ومن ثم فإنها لا تحدث أثراً فى هذين الحدين (وإذا اخترنا مثلا لهذا النوع الأخير — ربما بدا فيه شىء من التعنت — قلنا كالعلاقة بين العم وابن أخيه) . وهكذا أصبحت المشكلة الخاصة بالمعرفة تتردد بين هل العلاقة علاقة من النوع الأول ، أم هى علاقة من النوع الثانى؟ .

والإجابة عن هذا السؤال عسيرة بطبيعة الحال ، لأن حالة المعرفة فريدة فى نوعها . فنحن لن نستطيع مقارنة أية علاقة أخرى بما أسماه بيرى الـ egocentric predicament (مأزق مركزية الذات) ولكننا على أية حال نستطيع القول بأنه لامبرر للاعتقاد بأن المعرفة تحدث تغيراً فى الحدود المشتركة فيها . وبحق ربما أمكننا القول بأن إحداث المعرفة أى تغيير فى موضوعاتها ، قد يعنى أنها لم تعد معرفة خاصة بهذه الموضوعات . ومن ثم فإذا أردنا وصف المعرفة بغير القضاء عليها ، علينا القول بأنها علاقة من النوع الثانى فيما يبدو ، أو هى علاقة من النوع الثانى بغير تردد . فعلينا أن ننكر بتاتاً التصورات ذات النزعة المثالية القائلة بأن المعرفة تغير موضوعاتها .

ويذكر الواقعيون الجدد أنه من المستطاع وجود الحد فى سياقات مختلفة ، واعتماداً على هذه الحجة استطاعوا تبرير وجود مذهب التجريبية الأصيلة (الراديكالية) الذى جاء به جيمس، ونظرية الصور التى جاء بها برجسون .

على أنه على الرغم من نجاح الواقعية فى حل عدة مشكلات ، فإنها قد تركت بعض مشكلات بغير حل . فمن السهل إدراك كيف يمكن الاهتداء إلى الحقيقة فى النظرة الواقعية فى المعرفة . ولكن ليس من السهل إدراك كيفية حدوث الأوهام والأخطاء . ولمعالجة هذه المشكلة ظهرت نظرية جديدة هى نظرية الواقعية النقدية .

ولكن قبل أن نتعرض لها ، علينا أن نلاحظ أن الواقعية ، أو بمعنى أصح الواقعية الجديدة ، قد ظهرت فى عدة صور مختلفة . فالواقعية الجديدة عند الفيلسوف الأمريكى المعاصر مونتاجو مثلا قد بدت أحياناً أقرب إلى نظرية فسيولوجية ؛ بل وإلى نظرية مادية . والواقعية الجديدة لهولت أقرب إلى المادية أيضاً . وتعتمد أصالتها على تأكيد موضوعية إحساساتنا . فالوعى فى هذه النظرية لايزيد على نوع من الأشعة التى تنير المجالات المختلفة للتجربة .

وزاد فيلسوفان من اتساع المجال الميتافيزيقى للواقعية الجديدة . هذان الفيلسوفان هما : ألكسندر ووايتهد . ومن بين أهم الأفكار عظيمة الأهمية التى جاء بها ألكسندر ، القول بأن المعرفة ليست علاقة ذات اتجاه مفرد فى التجربة ؛ ولكنها حالة « معية » على حد قوله . ويعنى بذلك أنه عند حدوث أية واقعة من وقائع الوعى ، وظهور أية معطيات للتجربة فى نفس

الوقت ، فإننا نقول إن الأولى قد عرفت الأخيرة . وهــكذا نرى كيف تم افتراض موضوعية موضوعات الفــكر ، وكيف قام ألــكسندر بإثباتها .

ويمكن القول بأن نظرية وايتهد كانت أكثر دينامية ، لأنه رأى المعرفة « استيعاباً » ، أو فعلا يتم فيه الإمساك بالموضوع . على أن هذا الفعل لا يتميز بانفراده ، فهو مماثل للمعية التي تحدث عنها ألــكسندر . فــكل شيء في عالم وايتهــد « يستوعب » كل الأشياء الأخرى .

وفي كلتا هاتين النظريتين ، نستطيع أن نرى أمثلة لــما سماه شلدون بالنزعات الموضوعية الــكبرى ، أو مايمكن أن يسمى أيضاً بالموضوعية الجامعة . فــكل شيء « نستوعبه » ، وكل شيء بيننا وبينه « معية » ، حقيقي . وهكذا نلفي أنفسنا مرة أخرى — خاصة إذا قبلنــا نظرية ألــكسندر — وجهاً لوجه أمام مشكلة الخطأ . فالمعرفة قد تم تفسيرها على نحو مقبول إلى حد كبير ، أما الخطأ — رغم كل الجهود التي بذلها ألــكسندر — فقد ظل بغير تفسير .

والواقعية النقدية ، التي ظهرت في نفس الوقت الذي ظهرت فيه الواقعية الجديدة ، على وجه التقريب ، يمكن القول رغم ذلك ، بأنها رد فعل لهــا . وتعد الواقعية الجديدة إلى حد ما مذهباً من مذاهب الوحــدة في المسائل الإبستمولوجية ، لأنها تساوي بين الأفكار والأشياء . أما الواقعية النقدية، فهي على العكس من ذلك ، مذهب ثنائي في المسائل الإبستمولوجية ، يفصل بين الأفكار والأشياء ، بل ويصح القول بأنها مذهب ثلاثي . فهو لم يــكتف بالأفــكار والأشياء ، بل جاء بكائنات أخرى سماها الواقعيون النقديون بالمــاهيات . وليس من شك في أن الواقعيين الجدد كرسل ومور قد جاءوا

بنظريات خاصة بالماهية ، كما أيد وايتهد هذا الاتجاه ، وإن كانت مشكلة الماهية قد لعبت دوراً أكبر فى مذهب الواقعية النقدية ، وبخاصة عند سانتيانا وسترونج . ومن المثل التالى يمكننا أن نتبين الصعوبات التى تضمنتها النظرية . فلقد اعتقد هؤلاء الفلاسفة أن العقل يختار بعض ماهيات ثم يعمل على جعلها تنطبق على الأشياء ، ولكن كيف يتسنى له تحقيق اختيار صحيح مناسب ؟ . وثمة اختلاف بين الواقعية النقدية والواقعية الجديدة . فالثانية قد فسرت الحقيقة ، لكنها لم تفسر الخطأ . أما الأولى فقد فسرت الخطأ ، ولكنها لم تفسر الحقيقة . ويبدو أنه ينبغى أن يكمل كل من المذهبين الآخر ، أو لعله يتحتم البحث عن الإجابة بالرجوع إلى اتجاه آخر .

وعلى الرغم من أن هوسيرل والفنومنولوجيين لم يعرفوا مذاهب الواقعية الجديدة ، إلا أنه قد يصح القول بأن نظريتهم كذلك كانت رد فعل لهذه المذاهب . فبعد أن تناول الواقعيون الجدد مرة أخرى الأفكار التى جاء بها بركلى ذهبوا إلى القول بأن الخطأ الأساسى فى النظريات المعتادة فى المعرفة قد جاء من الظن بأن أية « فكرة » عبارة عن «فكرة شىء ما » . فمثلا هذا الكرسى كفكرة ، هو فكرة خاصة بالكرسى . واعتقد بركلى فى وجود جملة أخطاء فى الفلسفة قد ترتبت على الكلمة الصغيرة « of ». ويشاركه الواقعيون الجدد فى هذا الرأى ، لأنهم قالوا بوجود هوية بين الشىء والشىء بوصفه فكرة . أما هوسيرل وأتباعه فقد اتجهوا إلى عكس ذلك ، فأصروا على ما سموه «قصدية » المعرفة. فأنا أواجه الأشياء دائماً . وحقيقة أننى «حاضر معها » — كما يمكن القول : هى التى تفسر المعرفة .

ويمكننا أن نضيف أن الفنومنولوجية قد نسبت إلى الماهيات أهمية كبرى، كما سبق أن فعلت الواقعية النقدية وبعض صور الواقعية الجديدة. فلقد رأت أن موضوع معرفتنا يدور حول الماهيات والموجودات على حد سواء. وإن كان طابع معرفتنا للماهيات يختلف عن طابع معرفتنا للموجودات. وهكذا نصادف عند هوسيرل، وكذلك عند رسل وسانتيانا اتجاها لإحياء الأفلاطونية.

وقد ساهمت محاولات فكرية مختلفة في تقدم الفنومنولوجية. فبرنتانو قد ألح في تأكيد الجانب القصدى للفكر، ومن ثم يكون قد أكد فكرة يمكن مصادفتها قبل ذلك عند بعض الفلاسفة المدرسيين. ونبه بولزانو إلى ما أسماه «بالقضايا في ذاتها»، فبين بذلك إمكان — بل وربما ضرورة — إحياء الأفلاطونية الذى أشرنا إليه. كما أن ماينونج عندما فصل مضمون البرهان الذى أسماه بالـ objective قد شارك هو الآخر في تأكيد الجانب الأفلاطونى الذى اعتمد عليه جانب من الفنومنولوجية.

والفنومنولوجية قد اتجهت إلى محاولة وصف مجال الوعى كما هو في ذاته. ومن ثم تكون قد تابعت التقليد الأفلاطونى والديكارتى. كما أنها قد هدفت إلى بيان فاعلية العقل، والبحث عما أسماه الفنومنولوجيون بأسس أفعال العقل، وبذلك تكون قد تابعت الاتجاه الكانطى. وهدفت الفنومنولوجية أيضاً إلى إثبات كل هذه الأشياء بعد الرجوع إلى أصلها في التجربة وبذلك تكون قد تابعت التقليد التجريبى.

ربما اضطررنا إلى التساؤل والقول بوجود تضارب بين هذه الاتجاهات،

فى بعض نقاط على الأقل . فلو صح إمكان الرجوع إلى أصل التجربة ، كيف يمكننا فى هذه الحالة الاستمرار فى نطاق الوعى البحت ؟ ألا يجوز القول بأن قدرتنا على الكشف عن مجال الوعى ووصفه كما هو ذاته ، وقدرتنا على البقاء فى هذا النطاق (اعتماداً على وضع العالم بين قوسين) هذا العالم الذى نحيا فيه رغم ذلك بالضرورة ، قد تحقق اعتمادا على التجريد ؟ .

على أن خصوبة التحاليل الفنومنولوجية وعلى الأخص فى الكشف عما يسمى « بعالم ما قبل الأوصاف » فى تجربتنا ، أى الكشف عن أصل المعرفة وما حدث لوعينا من أفعال مستمرة من التذكر **retention** والتوقع **protention** قد جعل الفنومنولوجية من أكثر مذاهب المعرفة تنويراً .

تتبعنا ما يمكن تسميته بالجدل التاريخى للواقعية الجديدة ، بما فيه من انتقال ومن إثبات هوية الأفكار والأشياء، إلى إثبات مافيها من اختلاف ، ومحاولات للجمع جمعاً وثيقاً بقدر الإمكان بين إثبات الموجودات والماهيات .

وما علينا أن نتذكره بوجه خاص هو فكرة « المعية » التى صادفناها عند ألكسندر ، والتى يمكننا أن نضيفها إلى فكرة التطابق وفكرة وحدانية الأفكار والأشياء التى صادفناها فى مذهبى الواقعية الجديدة لبيرى وهولت . ولكن علينا أن نضيف الآن إلى هاتين الفكرتين الخاصتين بالتطابق «والمعية» فكرة الفاصل التى تعد متضمنة فى فكرة المعية . إذ ثمة نوع من الفاصل على الدوام بين المعرفة وموضوعها . فالمعرفة شىء وموضوعها شىء آخر . وهناك فاصل يفصل بينهما دائماً. وفكرة الفاصل يمكن أن تفسر إلى حد ما فكرة القصدية التى أكدها الفنومنولوجيون .

يمكننا أن نلاحظ الآن مدى تنوع ما تدل عليه تصورات المعرفة، ويرجع هذا التنوع إلى نوع النظرة إليها، كالقول بأنها «استنساخ»، أو «فرض صور» أو «تماسك»، أو «هوية». ولو كانت المعرفة تعنى الاستنساخ، فإن هذا الاستنساخ قد يتجه إلى الموضوعات التجريبية (وفى هذه الحالة نصادف التجريبية) أو قد يتجه إلى موضوعات الفكر (وهذا مانصادفه فى العقلانية) ، أو قد يتجه إلى العلاقات (وفى هذه الحالة ، نصادف بعض صور من التجريبية أو العقلانية أكثر تعقيدا من الصور الأولى ، أو نصادف النسبية[1]) ولو عنت المعرفة فرض صور فإنها ستجىء لنا بمذهب النقد الكانطى . أما إذا عنت التماسك، فإنها ستجىء لنا كذلك ببعض جوانب من الكانطية ، وإن كنا نصادف صورة أكثر تقدما لنظرية التماسك فى مذهب هيجل . أما النظرة القائلة بأن المعرفة « هوية » فإنها ليست كامنة وراء المذهب العقلانى لبارمنيدس فحسب ، بل هى كامنة أيضاً وراء المذاهب التجريبية المختلفة التى جاء بها الواقعيون الجدد. على أن هذا ليس كل شىء . فبوسعنا أيضاً أن نذكر النظريات التى استندت إلى الماهيات كنظرية أفلاطون وأتباعه من المحدثين . وأن نذكر أيضا النظريات القائلة بأن الحقيقة عبارة عن اكتمال . وهذه هى نظرية هوسيرل ، الذى قصد بذلك بطبيعة الحال الاكتمال الفكرى . وفى النهاية ، علينا أن نعنى كذلك بنظرية برجسون فى الحدس ، التى صادفنا فيها مرة أخرى تأكيداً للهوية ، وإن كانت هذه المرة هوية متحركة وشعورية. وهكذا يتضح لنا أن نظريات المعرفة قد تضمنت تصورات مختلفة لطبيعة المعرفة ذاتها

وما تمخض عن هذه النظريات هو تأكيدات متنوعة لقيمة المعرفة

---

(١) عند كونت مثلا الحقيقة هى استنساخ للعلاقات الخارجية .

وحدودها . فكما رأينا ، يمكن القول باتصاف التجريبيين والعقلانيين بالدجماطيقية . وعلى عكس ذلك الفلاسفة من أمثال كانط وكونت وجيمس ، الذين اتجهوا إلى وضع قيود للمعرفة وحدودا لقيمتها . ولكن من العسير للغاية الاهتداء إلى تصنيف مقبول . فالنظريات ذات النزعة المطلقة لكل من هيجل وبرادلى قد توصف بالدجماطيقية أو النسبية . ويتوقف هذا الوصف على نوع المرحلة التى نتأملها من نسقيهما . وفضلا عن ذلك ، فلقد أصر العقلانيون أنفسهم على القول بوجود حدود لمعرفتنا . إذ جعل ديكارت ولايبنتز المعرفة المطلقة مقصورة على الله . وأنكر ديكارت إمكان إدراك الإنسان للامتناهى . وأنكر لايبنتز إمكان إدراك الإنسان للسبب النهائى للأشياء . وفى العهد الحديث ، اتجه الفلاسفة إلى ما هو أبعد من النسبية ، وجاءوا بصور جديدة من الدجماطيقية فى النظريات المختلفة للواقعية الجديدة والفنومنولوجية والحدسية .

وهذه الدجماطيقية الجديدة تتميز بإدراك أعظم لقيمة العلاقات . وما من شك فى أن تعريف أفلاطون للحكم وأفعاله وتأكيده لأهمية المعرفة الرياضية ، وإدراكه ضرورة « الغير » للكينونة قد دل على إدراكه لأهمية العلاقات . والأمر بالمثل عند ديكارت . ويتبين ذلك من تضمينه الطبائع البسيطة ، قضايا أو وحدات تجمع بين فاعل وفعل ، أو بين فعل وصفة . وأكد لايبنتز وكانط كذلك أهمية العلاقات . ولكن عند هذين الفيلسوفين الأخيرين ، وعند كانط على الأخص ، العلاقات موجودة فى عالم منفصل عن عالم التجربة . أما جيمس وأتباعه والواقعيون الجدد وبرجسون ، فقد رأوا العلاقات جانباً متكاملا من الواقع

وناحية أخرى يصح القول بتميزها فى بعض الصور الحديثة من نظرية المعرفة عن النظريات السابقة ، هى أهمية الزمان ، وبخاصة الزمان المستقبل . وابتعد البراجماتيون عند فهمهم الزمان عن فهمه بمعنى شىء أبدى ، وهو المعنى الذى تشبث به أشد تشبث كل من أفلاطون وسبينوزا. فلقد اعتقد البراجماتيون كما رأينا أن كل نظريات المعرفة التى اعتمدت على فكرة الاستنساخ ، بل وعلى فكرة التماسك ، قد نظرت إلى الحقيقة من وجهة نظر الماضى ، أى اعتقدت فى وجود واقع سابق للوجود علينا أن نستنسخه فى عقولنا. وعند كانط حدث تغير ملحوظ بالفعل بدا فى قوله إننا عندما نعرف نخلق موضوع معرفتنا . وتبعاً لذلك ، يصح القول بحدوث ثورة كانطية . فالحقيقة بحق من صنعنا . وأحدثت البراجماتية ثورة ثانية . فعند كانط خالق المعرفة هو الإنسان بوصفه كائناً عقلانياً (وعلى ذلك لايكون كانط الثورى قد اختلف إلى حد بعيد عن التقاليد العريقة للحكمة الإنسانية) . أما البراجماتيون فقد ابتعدوا نهائياً عن التصور القائل باتصاف الطبيعة الإنسانية بالعقلانية ، ومن ثم فإنهم دفعوا الثورة إلى ما هو أبعد من ذلك .

وبعد أن انتهينا من عرض مختلف النظريات من ناحية طبيعة المعرفة ، وقيمتها ، وحدودها ؛ فلنستعرض الآن الأراء المختلفة التى ذكرت فى أصلها ومعيارها . أما فيما ذكر عن أصل المعرفة ، فإننا هنا كذلك نصادف — وهذا أمر طبيعى للغاية — تعارضاً بين التجريبية والعقلانية . ولكن هذا التعارض ليس محدد المعالم ، كما يبدو لأول وهلة . إذ إن العقلانيين قد اعترفوا بأهمية التجربة . ويكفى أن نقرأ محاورة فيدون لكى ندرك اعتراف أفلاطون بأننا

من ناحية الترتيب الزمنى ، نبدأ دائماً بالتجربة ، وإن توافرت لدينا أفكار تسبق التجربة منطقياً . ونفس القول يمكن أن يقال عن ديكارت ، الذى أكد بوجه خاص القول بأن الأفكار الفطرية استعدادات أكثر منها أشياء بالفعل . ومن جهة أخرى ، اعترف تجريبيون مثل لوك بوجود أفكار مستقلة عن وقائع التجربة الجزئية . وراعى الفلاسفة المحدثون ، على حد سواء ، العقل والتجربة والماهية والوجود والحدود والعلاقات . وعلى هذا يتضح أنه على الرغم من عدم حدوث تقدم فى الفلسفة ، كما يصح القول ، فإننا نستطيع أن نقول رغم ذلك أننا نصادف فى الفلسفات الحديثة تقديراً عميقاً لكل جوانب التجربة ، ونظرة أكثر اتساعاً .

أما معيار المعرفة فهو « الدليل » عند كل من العقلانيين والتجريبيين على السواء . وهو دليل حسى عند أحد هذين الطرفين ، ودليل عقلى عند الطرف الآخر . هنا كذلك أحدث كانط ثورة لأنه انتقد هذين النوعين من الأدلة . فانتقد الدليل الحسى لأنه لا يحقق الضرورة والكلية التى تتميز بها المعرفة . وانتقد الدليل العقلى لأنه خاو وغير كاف . ولذا اتجه للبحث عن معيار آخر ، وكان هذا المعيار هو التماسك فى التجربة . هذا المعيار هو الذى قام هيجل بتوسيع نطاقه وتحويله إلى فلسفة كاملة . ولكن البراجماتيين هنا أيضاً قد استعاضوا عن معيار « التماسك » بمعيار « النتائج » فى محاولتهم استكمال الثورة التى أحدثها كانط ، أو فى ثورتهم المضادة له بمعنى أصح . (وإن أمكن القول بأن « النتائج » هى حالة من حالات « التماسك » . فهى تمثل المنفعة التى تحدث مستقبلا بفعل التماسك) . وبعد النزعة النسبية ، نصادف نظريات قد ذهبت

إلى ما هو أبعد من النسبية اعتماداً على فكرة « الا كتمال » عند هوسيرل ، وفكرة « الحدس » عند برجسون . وحتى فى حالة عدم اقتناعنا بما جاء فى هاتين النظريتين ، ينبغى أن نقر بأنهما قد كشفتا عن أشياء كثيرة . فلقد أفصحتا عن حاجة ضرورية فى العقل الإنسانى . ولعلهما قد كشفتا عن طبيعته التى لا يمكن أن تقنع بما هو نسبى .

وبعد أن سادت الاتجاهات النسبية واتجاهات اللا أدريين فى نهاية القرن التاسع عشر ، جاء عهد أظهر فيه الفلاسفة ميلا إلى الدفاع عن المعرفة وإلى إنكار اللا معروف عند هربرت سبنسر والشىء فى ذاته اللا معروف عند كانط . وربما صادفنا هذا الاتجاه عند الفيلسوف الإنجليزى البراجماتى فرديناند شيلر وكذلك عند برجسون . فقد أكد فرديناند شيلر فى أول كتبه The Riddle of the Sphinx (لغز أبى الهول) القول بألا وجود لأى شىء يظل غير معروف عند أية روح تتميز بجرأتها وصفاقتها . ويوجد تبعاً لما قاله برجسون ، اتصال بيننا وبين المطلق ، بل وشىء أكثر من الاتصال ، ربما حدث فى كل مرة نتعمق فيها إدراكنا لذاتنا . ولكن المطلق لا يمكن الاهتداء إليه اعتماداً على هذا النوع من الحدس فحسب . فإن الإدراك البحت (وهو فى الحق مجرد غاية بعيدة) يمكننا من الشعور بوجود مشاركة بيننا وبين الطبيعة بأسرها . والمعرفة الغريزية التى تحصل عليها الحيوانات تحقق مشاركة بينها وبين الطبيعة . ويحدث هذا اعتماداً على نوع من التعاطف ، وقد تحدث أحياناً اعتماداً على نوع من التنافر مع ما يحدث عند الحيوانات الأخرى . من هنا نرى عند برجسون ، وكذلك عند البراجماتيين

والفنومنولوجيين إنكاراً للشك الذى تميز به الفكر الفلسفى فى نهاية القرن التاسع عشر . بل لقد ذهب برجسون إلى حد القول بأننا فى العلم وفى الطبيعة الرياضية ، نلمس المادة فى صورتها المطلقة ، كما نلمس بوساطة الحدس ، العقل فى صورته المطلقة ، لأن المادة والعلم من صنع نفس الحركة التابعة من السورة الحيوية. هنا مرة أخرى نصادف إعادة لتأكيد الفكرة القديمة القائلة بأن الشبيه يعرف الشبيه . وهى فكرة لاحظنا استمرار اتسامها بالأهمية فى تاريخ نظرية المعرفة برمته . وهكذا يتضح ، تبعاً لما ذكره برجسون ، تقبل سائر أنحاء العالم لأنواع مختلفة من المعرفة . فالمادة يمكن معرفتها بوساطة الفيزياء . والأشياء يمكن معرفتها بوساطة الإدراك الحسى البحت . والكائنات الحية يمكن أن تعرف بوساطة الغريزة . كما أننا نستطيع معرفة أنفسنا اعتماداً على الحدس .

وأخيراً ينبغى أن نعنى بالنظر إلى فلسفتين قد نجحتا فى خلق أهمية جديدة لبعض جوانب سبق إدراكها فيما مضى على نحو لم يتسم بالوضوح . فلقد رأى كيركجورد ضرورة عدم فصل الحقيقة عن الذات ، التى تعمل على إثباتها . ولقد وضعت نظريته بطبيعة الحال بعد الرجوع بصفة خاصة إلى حقائق الدين ، وإن أمكن تطبيقها على الحقائق الأخرى ، وبخاصة حقائق الأخلاق . ولقد سبق أن تحدثنا عن النظريات التى سميت «بنظريات الموضوعية الكبرى» ، ويمكننا أن نصف نظرية كيركجورد « بنظرية الذاتية الكبرى». وقد تكون هذه التسمية أكثر ملاءمة لها من نظريات الفلاسفة الرومانتيكيين الألمان ، التى نسب شلدون إليها هذا الاسم . والنتيجة التى أسفرت عنها نظرية كيركجورد هى القول بوجوب عدم وضع الوجود والذاتية فى ناحية ، والمعرفة فى ناحية أخرى . فالمعرفة الحقة ذاتية ووجودية . وفى نظر كيركجورد : ، « إن تو تر كيانى عند

اتصاله بما هو كائن (أو الواقع فى نظره) هو معيار الحقيقة » . فكيف المعرفة هو الذى يحدد مضمونها . (وإن وجب علينا ألا ننسى أن العقائد المسيحية عند كيركجورد هى التى تجىء بالمضمون) .

ويمكننا أن نرى هنا أيضاً نوعاً من الديالكتيك (الجدل) . فقد جاء هايدجر (الذى يصح اعتباره من جملة وجوه تابعاً لكيركجورد) بفكرة مكملة لذلك عندما قال بأن الواقع يكشف عن نفسه لنا فى المعرفة . فالحقيقة ليست بالشىء الذى يصنع ، كما ذهبت النزعة النسبية الحديثة . إنها — كما شعر اليونانيون — تكتشف . فعلينا أن نميط عنها اللثام . فهى هناك وما علينا إلا رؤيتها .

هذا الانتقال من فكرة إلى ما يقابلها ، وهذا التناقض المستمر الذى يظهر فى تأملات الإنسان للمعرفة يكشف عن صعوبة تعريف الحقيقة ، بل وربما عن استحالتها . ولقد رأينا المعرفة فى حالة تصورها « كهوية » ، « ومعية » ، « وفاصل » ، و « قصدية » ، ولكننا لاحظنا دائماً إفلاتها من أى تعريف نجىء به ، بحيث يمكننا القول بأن المعرفة ذاتها لا يمكن أن تعرف ، أو لا يمكن على أية حال أن تعرف معرفة كاملة . وعلى الرغم من ذلك فقد أمكن لفكرة «الاستنساخ» ولفكرة « النتائج » أن تزود فهمنا ببعض جوانب لها أهميتها ، وإن اتصفت هذه الجوانب بما فيها من نقص .

وقد رأينا أن من بين حلول هذه المشكلة القول بمطابقة الحلول المختلفة لمختلف مجالات الواقع . وتبعاً لهذه النظرة ، بوسعنا القول مثلا بأن النظرية

الأفلاطونية والديكارتية تصح فى مسائل الرياضة ، كما تصح النظرية الكانطية فى مسائل الفيزياء . أما النظرية التجريبية فتناسب معرفتنا للعالم على طريقة البداهة . وثمة جانب من الصحة فى قسمة الحلول بحيث يناسب كل حل المجال الذى ينطبق عليه بمفرده . وربما أمكننا التحدث — كما فعل برجسون — عن المعرفة المستمدة من الغريزة التى تزودنا ببعض ملامح من الواقع وراء عالم البداهة ، أو عن المعرفة التى يمكن الحصول عليها من المدركات الحسية المباشرة التى تحدث عنها برجسون أيضاً ، والتى تعد نوعاً من المشاركة فى العالم ، أو الاتصال بالعالم .

ولفكرة الوجود فى العالم ، التى أكدها صراحة كل من هوسيرل وهايدجر أهمية بكل تأكيد كأساس لأية نظرية فى المعرفة . ويمكننا مقارنتها بفكرة المعية عند ألكسندر ، وبما فهمه الشاعر الفرنسى كلوديل من كلمة Connaissance (المعرفة) ، والتى عرفها فى شىء من التعسف — وهذا صحيح — « بأنها شىء يولد معنا » . فهى تدل عنده على وجود قرابة بيننا وبين العالم . وهذا المعنى هو الذى يحتمل أن نكتشفه فيما يبدو فى حالة الرجوع إلى نظريات « الاستنساخ « والنتيجة » و « الهوية » و « الفاصل » ، التى تحدثنا عنها .

لعل الفلاسفة إذن قد أخطأوا عندما أسرفوا فى نظرياتهم عن المعرفة ، وأكدوا فاعلية الإنسان . فإن هذه الفاعلية لا تمثل غير ناحية من نواحى الواقع . وإلى جانب الفاعلية ، يوجد دور للتقبلية والانفعالية . وكان هربرت سبنسر من بين الفلاسفة الذين أدركوا أثر العالم فى تشكيل حواس الإنسان . وقد تنبه التجريبيون إلى هذه الخاصة الانفعالية على نحو عام ، لم يكن مقبولا إلى حد كبير ، لأنهم عرضوا رأيهم فى صورة هزيلة جافة إلى أبعد حد .

ونحن نحيا المعرفة والحقيقة فى التجربة قبل أن نفكر فيهما . وربما ساعدتنا تجربة الخطأ على الوصول إلى فهم واضح لتجربة الحقيقة ، على الرغم من أن تجربة الحقيقة أسبق من الناحية المنطقية .

وهذا يسوقنا إلى بحث مسألة أخرى . وهى ليست خاصة بسبق الحقيقة لأحداث معينة من حيث الزمان . ولكنها تخص صلة الزمان بالمكونات التى تتألف منها الحقيقة ذاتها . وسوف نرى أن الحقيقة معقدة التكوين فى هذه الناحية إلى حد ما . فهى تتضمن جوانب الزمان الثلاثة ، وجانبان منه بوجه خاص هما الماضى والمستقبل .

وعلى نفس النحو ، يمكننا التمعن فى الصلة بين المعرفة والزمان . وعندما تكلم أفلاطون عن التذكر ، فإنه قد أدرك فى وضوح كبير الصلة بين المعرفة والماضى . وكلمة apriori (قبلى) ذاتها تدل على أية حال على وجود صلة واضحة بالزمان . وربما أوضح لنا ذلك قول أفلاطون بإمكان المعرفة دائماً فى حالة اعتمادها على تصورات سابقة فى الوجود . وأصر هيجل أيضاً على القول بوجود صلة بين المعرفة والماضى عند ما أكد أننا لا نعرف الأحداث إلا بعد أن تكون قد حدثت ، وأن بومة منيرفا تطير فى الليل ، على حد تعبيره . ولا حاجة بعد ذلك لإعادة ذكر نظرية برجسون عن الطابع التذكرى للمعرفة .

غير أن المعرفة متصلة أيضاً بالمستقبل . ولقد أوضح أفلاطون فى مجادلته لبراجماتيي عصره الصلة بين الحقيقة والمستقبل . والبراجماتيون فى عصرنا هم بكل وضوح الذين أكدوا هذه العلاقة ، وإن بدا ذلك على نحو مختلف ، وذلك عندما حددوا دوراً تنبؤيا للمعرفة .

ولقد حاول البراجماتيون من جانب ، والعقلانيون من جانب آخر ، تحويل هذه العلاقة بين الحقيقة وبين الماضى والمستقبل ، إلى نوع من الأسطورة .

والحقيقة فى النهاية متصلة بالحاضر ، أو بالأحرى بالحاضر فى صلته بكل من الماضى والمستقبل . والقصدية التى تحدث عنها الفنومنولوجيون تعنى فى أغاب الظن وصف الحقيقة كشىء يحدث فى الحاضر ، أى شىء متمايز عما يعنيه التذكر عند أفلاطون من ناحية ، وعن التنبؤ عند البراجماتيين من ناحية أخرى .

والحقيقة ذاتها تتألف من العلاقة الثلاثية بينها ، وبين أركان الزمان الثلاثة .

وقد خضعت نظرية المعرفة للتفرقة بين الصورة والمادة . وهى تفرقة نرى بدايتها عند أفلاطون فى محاورة فيلابوس . ثم ازدادت هذه التفرقة وضوحاً عند أرسطو ، وظهرت بعض آثار أخيرة منها عند كانط . ولكن هل تعد هذه التفرقة أمراً مشروعاً ؟ إن سيكلوجية الجشطلت تحذرنا من عدم إمكان التفرقة بين المادة والصورة. إذ يمكن القول على نحو ما بوجود صورة فى الأشياء على الدوام ، وأن العقل ليس هو الذى يفرض الصورة عليها . وهكذا تكون سيكلوجية الجشطلت قد جاءت بإيضاحات تنزع إلى نفس الاتجاه الذى جنحت إليه بعض النظريات التى نصادفها عند وايتهد .

وثمة ملحوظة أخرى يمكننا ذكرها ، وسبق أن أبداها وايتهد : وهى القول بأن الحاسة التى تم وضع نظريات المعرفة تبعاً لها هى حاسة الرؤية . ويكفى

أن نطلع على ما ذكره أفلاطون والقديس أغسطين وتوماس الأكوينى وديكارت لكى ندرك إلى أى حد لجئوا إلى ذكر كلمة النور فى تشبيهاتهم وأمثلتهم . ولكن كما ذكر الفيلسوف الفرنسى مين دى بيران : إن لحاسة اللمس نوعاً من السبق . وكان هذا هو ما قصده وايتهد أيضاً عندما تحدث عن «الفاعلية العلية» Causal efficacy . واتبع فلاسفة من أمثال ماكس شيلر وألكسندر الاتجاه الذى جاء عند مين دى بيران (وبركلى) .

وهكذا نكون قد اهتدينا شيئاً فشيئاً إلى نوع من التجريبية تتصف بناحية لم تعرفها التجريبية التقليدية ، وهى الشعور بالكل والعلاقات والتجربة الباطنية والفاعلية .

والمعرفة يمكن أن تدرك إما على أنها عملية تحليلية ، وإما عملية تأليفية . وأكد فيلسوف مثل كوندياك الناحية التحليلية ، وإن كان قد أدرك فى وضوح أن تحليله سيساعده على تحقيق العملية التأليفية . والمعرفة عند كانط ، عملية تأليفية . وهى عند هوبز وديكارت ولايبنتز ، تحليلية وتأليفية معاً . ولكن ماهو الشىء الذى يتم تأليفه أو تحليله ؟ فلا بد أن يتوافر لنا دائماً الشىء الذى سيحدث فيه التحليل أو التأليف . وربما أمكننا تسميته بالمعطى . والمعرفة اللامباشرة تفترض سبق قيام معرفة مباشرة لها . فمعنى وجود معرفة هو سبق وجود شىء يعرف . وفى هذه النقطة على أقل تقدير يتفق الفنومنولوجيون وفيلسوف مادى جدلى مثل لينين .

ولقد ذكر أرسطو أن الكائن عندما يعرف شيئاً ، يكون هذا الشىء هو ما عرفه . ولكن بوسعنا القول بالمثل بأن الكائن شىء ، وما يعرف

شىء آخر.. فثمة فاصل على الدوام بين الكائن وبين المعرفة.

ولكن، ولو أن هناك فاصلا واختلافاً، فإن هناك أيضاً قرابة وصلة وثيقة. وهذه الحقيقة هى التى أصر على تأكيدها مفكرون مختلفون كرسل وألكسندر وكلوديل وبرجسون.

أضف إلى ذلك أن المعرفة، كما بين هايدجر، ليست منفصلة عن الوجود، فهى من الخصائص الأساسية التى يتميز بها الوجود الإنسانى. فبالنسبة للإنسان «أن تكون» يعنى «أن تفكر». وإن كان التفكير هنا لا يدل على المعنى اللاشخصى العقلانى الذى ذكره ديكارت. إنه بالأحرى «إسقاط» فعال لنفسى فى المستقبل. وهذه المعرفة تعنى فقط أننى قد أصبحت على وعى بشىء كان من قبل فى المجاهل الغامضة من كيانى. إن المعرفة تعتمد على شىء أعمق من المعرفة.

وستظل هناك على الدوام مسألة تتعلق بكيفية الجمع بين هذه الخصائص المختلفة للمعرفة — أى الحضور، والفاصل، والإسقاط والتذكر، وكيف يمكننا أن نفسر حقيقة تميز موضوع المعرفة بطابعه المفارق وبكمونه فى أنفسنا فى الوقت نفسه؟. التفسير الوحيد لذلك هو القول بقصور الكلمات، وعدم إمكان التعبير عن «الحقيقى» تعبيراً كاملا. وبعد تفرقتنا بين الذات والموضوع غالباً ما نصل فى النهاية إلى نقطة يختفى فيها الفارق بينهما. واعتقد برادلى أن اهتداءنا إلى وحدتيهما يجىء بعد انتهائنا من التجربة، وعندما نذهب إلى ما وراءها. وإن كان الأوفق لنا هو القول بأننا نصادف هذه الوحدة قبل

التجربة ، وأن مزاجهما هو المعطى المباشر الذى نبدأ منـــه . وربما أقر برادلى نفسه هذه النقطة . فلقد تحدث عن وحدة الشعور التى بدت فى نظره مركز التجربة .

وهكذا نصل إلى نوع من الغيبية الميتافيزيقية . وهو شىء لا يختلف كثيراً عما اهتدى إليه أفلاطون فى الـكتاب السادس من الجمهورية ، وفى محاورة فيدروس ومحاورة المأدبة . ولجأ أفلوطين إلى النور على سبيل المجاز (كما أشرنا) وقال : « عندما تدرك هذه الرؤية ، وبعد إدراكك لها ، لن تقوم بأى استدلال بعد ذلك » .

وما ينبغى علينا القيام به فى النهاية هو أن نضع أنفسنا فى الموضع الذى تختفى فيه المعرفة والحقيقة ، ويفسحان الطريق أمام الواقع . ومن المفيد فى هذا الصدد أن نتذكر التفرقة التى أجراها برادلى بين الحقيقة والواقع . فالحقيقة تتضمن دائماً الانفصال بين الذات والموضوع ، وانفصالا فى القضية المنطقية بين الموضوع وصفاته . ولـكن بعد التحليل الأخير ينبغى ارتـكان الحقيقـة على ما سماه برادلى بالشعور أو التجربة ، وعلى ما سماه رسل « بالتعرف » . فى هذه الحالة نكون قد وصلنا إلى نقطة اختفاء الفارق بين الذات والموضوع ، ونكون قد بلغنا ذلك الشىء الموحد الذى يدعى بالواقع .

ولـكن ، وبعد أن قلنا ذلك ، علينا أن نقول أيضاً إن هذا الفصل ضرورى ، وإن علينا أن نحافظ على فكرة الحقيقـة ، مهما صادفنا فيها من غموض ، عند سبر غورها . وعلينا أن نكون أمناء للغاية فى وصفها . وبعبارة

أخرى ، لا يكفى أن نقتصر على وصفها بالرجوع إلى نتائجها ، اعتماداً على ما يتحقق من نبوءتنا ، كما فعل البراجماتيون ، ولكن علينا أن نراها كشىء نتج عن تذكرنا أيضاً . ونحن عندما نفكر فى أية حقيقة ، فإننا نفكر فيها كشىء مضى ، أو بالأحرى كشىء ينتمى إلى الماضى الذى نتمثله ، والذى تمت تسميته أحياناً بالأبدية . وعلينا أن نراعى كل الجوانب التى ذكرناها «كالوحدانية» و «الفاصل» و «الاستنساخ» و «النقيجة» و «التماسك» و «تشكيل الأشكال الجديدة» و «المستقبل» و «الماضى» . وأخيراً علينا أن نشعر شعوراً عميقاً بالمعية . وحتى إذا تعذر علينا بعد الرجوع إلى كل هذه المصطلحات تعريف فكرتنا عن الحقيقة تعريفاً كاملا ، فإن علينا على أية حال أن نهب أنفسنا لها ، وأن نحارب من أجلها . وإذا كان تعريف الحقيقة متعذراً، فعلينا رغم ذلك أن نشعر دائماً بقدسيتها . فالحقيقة ، التى ستعرف الأشياء بالرجوع إليها يوماً من الأيام ، لا يمكن لهذا السبب ذاته أن تعرف هى ذاتها . إنها موضوع بحثنا ، وهى غاية ذاتها ، وستظل دائماً الهدف الذى نقصده ، وإن كنا نعرف أن طبيعتها لا يمكن أن يحاط بها .

* * *

لو أننا بدلا من أن نتجه إلى بحث مشكلة المعرفة ، اتجهنا إلى بحث مشكلة الوعى ، التى يصح أن نصفها بأنها الجانب الذاتى لنفس المشكلة ، لأسفر ذلك عن اهتدائنا إلى نتيجة مماثلة .

وعند ما عارض سقراط الفلاسفة السابقين له ، والسفسطائيين الذين كانوا يعيشون فى عهده ، فإنه وجه عقل الإنسان تجاه وعيه . ويمكننا أن نصادف

أيضاً فى قواعد الرواقيين إصراراً على تأكيد قيمة وعى الإنسان بوصفه شيئاً متمايزاً عن الأحداث الخارجية . وبينما كان الوعى الأخلاقى هو ما أكده أساساً سقراط والرواقيون ، اتجه القديس أغسطين إلى تأكيد الوعى الدينى ، أى وعى الإنسان بصلته بالله .

وعند ديكارت ، نصادف فلسفة كاملة تستند إلى معنى الوعى . فالأفكار عنده هى ما يظهر مباشرة لفكرنا، وهذه هى الخاصة المباشرة للوعى. وعلى الرغم من أن ديكارت قد جعل التصورات الأفلاطونية الخاصة بالمثل الأبدية فطرية فى العقل (فى صورة استعدادات أكثر منها فى صورة تصورات جاهزة ، كما رأينا) ، فإننا نستطيع القول بأن دور الوعى عند ديكارت كان أعظم منه عند أفلاطون[1] .

ولدى أتباع ديكارت العظماء الثلاثة ، نصادف ثلاثة اتجاهات مختلفة ، كان لكل منها أهمية فى تاريخ معنى الوعى. فالوعى قد بدا لسبينوزا وعياً بذات الوعى ، أو ما أسماه فكرة الفكرة . ومن ناحية أخرى ، اعتقد سبينوزا أن النفس تعنى وعياً بالجسم ، ومن ثم يمكن القول بوجود اتصال دائم بين الوعى والموضوع العقلى للوعى من جهة ، كما يوجد اتصال من جهة أخرى بينه وبين ما يمكن تسميته بالموضوع الجسمانى للوعى . ويختلف تصور مالبرانش للوعى عن تصور ديكارت له فى ناحية هامة . فبينما كان الوعى عند ديكارت شيئاً نستطيع أن نعرفه فى وضوح ويسر ، كانت ظواهر الوعى عند مالبرانش على نقيض ذلك

---

(١) وإن كان أفلاطون قد أكد فى محاورة تيتياتوس أهمية التأمل والمقارنة وضرورتهما فى الحصول على المعرفة .

هى أكثر الظواهر خفاء لنا . فلقد أراد الله أن يكشف الظواهر الخارجية لنا وأن يخفى عنا ظواهرنا الباطنية فى نوع من الظلمة . ومن ناحية أخرى، واتباعاً للروح الديكارتية الحقة ، أصر مالبرانش على القول باستحالة تفسير اتجاهات أنفسنا على غرار ما يحدث فى أجسامنا . وعارض لايبنتز النظرة الديكارتية القائلة بوجود انفصال كامل بين الفكر وما ليس بفكر . إذن ظن أن بين الوعى والمادة هناك عدد لامتناه من أنواع الوعى المتناقصة ، وأننا نصادف فى أدنى درجات المادة ذاتها حياة ونفساً . وفى أعماقنا ، وراء المدركات الواعية التى تتصف بوضوحها وتمايزها ، مدركات صغيرة مضطربة ، يكاد يتعذر إدراكها إلا إذا تم امتزاجها بمدركات أخرى . من هذا يتضح الاتساع الذى حدث فى نظرية ديكارت ، عندما أقام سبينوزا صلة بين الوعى وموضوعه ، وعندما غمر مالبرانش فى ظلام النفس ما كان أكثر الأشياء وضوحاً عند ديكارت ، وعندما أصر لايبنتز على القول بوجود مدركات صغيرة تكاد تكون لا تدرك .

أما كانط ، فيمكن القول من جهة ، بأنه قد ورث التقليد الديكارتى . إذ ثمة مطابقة بين تأكيده « لأنا أفكر » وبين الكوجيتو الديكارتى . ولكنه من جهة أخرى ، قد أنكر القول بسبق معرفتنا للظواهر الباطنية لمعرفتنا للظواهر الخارجية ، لأن صورتى الزمان والمكان تحولان دون إدراك الإنسان لنفسه شيئاً فى ذاته ، كما تحولان أيضاً دون إدراكه للأشياء كأشياء فى ذاتها .

ومن ثم اعتقد كانط فى استحالة انتقالنا من الوعى التجريبى إلى الوعى

الترانسندتالى ؛ وبأننا نستطيع التأكد من وجود هذا الوعى الترانسندتالى فقط، إذا انتبهنا إلى شروط معرفتنا . ورغم ذلك ، فهناك سبل للاهتداء إلى الأشياء فى ذاتها . وواضح أن هذا متعذر فى حالة الوعى التجريبى ، كما أنه متعذر أيضاً فى حالة الوعى الترانسندتالى ، لأن مثل هذا الوعى ينبغى أن يوجه دائماً تجاه التجربة . ولكننا نستطيع الحصول على معرفة للأشياء فى ذاتها اعتماداً على وعينا الأخلاقى . هنا رجع كانط أيضاً إلى تعاليم سقراط وأفلاطون ، بل وإلى تعاليم ديكارت أيضاً ، عندما أكمل فلسفته النظرية بنظرة أخلاقية قد اعتمدت على النبل والسمو (Generosity).فالعقل العملى البحت فى نظر كانط جانب ضرورى لنفس العقل الذى يعد العقل النظرى البحت جانباً آخر منه . ومن ثم تكون هناك مراتب للوعى تتضمن مرتبتين أسمى من الوعى التجريبى هما : الوعى الترانسندتالى ، والوعى الأخلاقى .

وقد أدرك مين دى بيران الوعى شيئاً يتكشف من أثره الفعال فى شىء آخر غيره . وتظهر هذه الآثار أولا فى الجسم ، أو الكائن العضوى الذى تتصل به قوى الوعى ، فى حالة ازدياد النشاط العضوى . ثم تظهر بعد ذلك فى العالم الخارجى . وفى الوعى ذاته ، أشار إلى سلسلة كاملة من المدركات بعضها مغرق فى الغموض ، والبعض الآخر أكثر وضوحاً . وهو فى هذه الناحية ، قد اتبع الإيضاحات التى جاء بها لايبنتز ، كما رجع أيضاً إلى بعض فلاسفة تجريبيين مثل كابانيس .

وحاول تين ، أثناء هجومه على مين دى بيران وعلى أولئك الذين ادعوا

اتباعهم له أن يثبت أن المدركات التى نعيها هى مجرد آثار لحركات فسيولوجية ، يتضح فى آخر الأمر أنها طبيعية .

واستمرت هذه الاتجاهات المختلفة خلال القرن التاسع عشر . ونحن نصادفها مرة أخرى (وإن تعرضت إلى تحول فى جملة نواح) عند برجسون من جهة ، وعند فرويد من جهة أخرى . والواقع أن هناك جملة آراء اشترك فيها كل من برجسون وفرويد ، كالفكرة القائلة مثلا بأن الكثير من متمثلاتنا قد ترتد إلى اللاوعى إما بتأثير ضرورات الحياة العملية ، وإما بتأثير ضرورات المجتمع . ولكن ثمة اختلافات بينهما أيضاً . إذ كان برجسون خليفة مين دى بيران . أما فرويد فكان — فيما يعتقد — خليفة بعض أساتذة تين .

والوعى عند برجسون مرتبط بقدرة الكائن الإنسانى على الاختيار بين المؤثرات المختلفة . وهذه القدرة بدورها مرتبطة بالقدرة على الاختيار بين سبل الفعل المختلفة . وتظهر هذه الفكرة نفسها الخاصة بالانتقاء فى النظرية الواقعية الجديدة التى جاء بها هولت ، الذى أدرك الوعى نوعاً من الشعاع الذى يضىء بالتناوب الجوانب المختلفة للحقيقة . واكتملت هذه الفكرة فى نظرية برجسون عندما أكد اختلاف الأحداث النفسية عن الأحداث الطبيعية ، بسبب ما فى الأولى من زيادة فى التوتر أو التركيز ، أى أن الحركات المختلفة أو الذبذبات الأولية التى تتردد خلال أى فاصل من الزمن تتصف فى حالة العالم الطبيعى بانبساطها ، بينما تتصف فى حالة العالم النفسى بتركزها . فالوعى إذن عملية انتقاء للظروف والمؤثرات الخارجية . كما أنه تركيز لهذه الظروف والمؤثرات التى أصبحت من مكوناته .

وثمة إتجاهان يمكن ملاحظتهما فى التأملات الفلسفية المعاصرة ، فيما يتعلق بالوعى . فلقد أشار بعض الفلاسفة إلى الطابع الذى يتميز به الوعى . وبدا الوعى فى نظر هوسيرل مثلا فعلافريداً يمكن تحديده من خلال اتجاهه إلى موضوعاته، أو من خلال القصدية ، على حد تعبيره . واعتقد فيلسوفان كألسكندر ووايتهد ، على العكس من ذلك ، بوجوب قيامنا بإحداث « مشابهة » بين الوعى وأحداث العالم الأخرى بقدر الإمكان . فالوعى عند ألكسندر عبارة عن حالة «معية» . أما وايتهد الذى أدركه فى صورة أكثر دينامية توافقت مع مذهبه الفلسفى برمته ، فقد بدا الوعى له حالة «استيعاب» للأشياء . على أن هذين الاتجاهين ليسا متعارضين تعارضاً شديداً كما يبدو للوهلة الأولى ، لأن هوسيرل لم ينظر إلى العالم فى جملته ، واقتصر منهجياً على النظر إلى المعرفة . وربما كانت هناك حالات تتخذ فيها «المعية» و«الاستيعاب» طابع القصدية، التى ربما كانت كامنة فى كل شىء ، وإن كانت أكثر وضوحاً فى هذه الحالات . وعلينا أن نلاحظ أيضاً أن كلمة « معية » لا تعنى بالضرورة عدم وجود شىء متميز فى الوعى . فلقد ذكر لنا ألكسندر أنه قد استعمل هذه الكلمة للدلالة على وجود عنصرين فى زمن واحد ، أحدهما واع . هذا يعنى عدم إنكار تميز العنصر النفسى فى نظريته . نستطيع إذن القول بأن المعرفة فى الفلسفة المعاصرة تدل على « المعية » من الناحية الاستاتكية ، وتدل على « الاستيعاب » من الناحية الدينامية ، وعلى القصدية من الناحية الأبستمولوجية .

وإذا بدأنا بفكرة القصدية هذه يمكننا أن ننتقل كما فعل هايدجر (بل وربما كما فعل هوسيرل الذى أدرك ذلك فى وضوح) إلى فكرة « الوجود فى العالم» لأن وعينا ليس منفصلا عن العالم . ولكن علينا أن نضيف ، كما رأى

سارتر أن هذا الوعى يظهر نفسه لنفسه ، وأنه يضع فاصلا بينه وبين العالم . فالوعى يدل على وجود فاصل على الدوام ، كما يدل على الوجود فى حضرة الأشياء . وفى الحق أنه يعنى نوعا من اللاحضور فى الحضور ، أو الحضور فى اللاحضور . وفكرة الحضور وكذلك فكرة اللاحضور تتضمنان معنى « السلب » ، كما رأى سارتر . وهو هنا يتفق مع هيجل ، ويمكننا القول بأن سارتر قد استعاض عن فكرة العدم فى نظرية هايدجر بنظرية السلب عند هيجل . والوعى يتميز بطابع سالب مزدوج فى نظر سارتر . فهو سالب من ناحية صلته بذاته ، لأنه يعنى دائما شيئا آخر غير نفسه (وعلى حد تعبيره إنه ما ليس هو ، كما أنه ليس ماهو). وهو سالب من جهة أخرى فى صلته بالأشياء الأخرى. لأنه يؤكد نفسه باعتبار أنه ليس هذه الأشياء . وعلى الرغم من ذلك ، فإنه متصل بهذه الأشياء بالضرورة . ووصف سارتر اتباعا لما ذكره هوسيرل وهايدجر الوعى فى عبارة أخاذة ، وصادقة كذلك بأنه يمثل «منحدراً زلقاً لايمكن أن نقف فيه دون أن نرغم على الارتماء على الأشياء الأخرى» . وعندما عرف الوعى « بما هو لذاته » انساق إلى تأكيد أن « ما هو لذاته » خارج ذاته . ومن الملامح الأخرى التى تميزت بها نظريته أنه ذكر أن الوعى « أو ما هو لذاته » يدل على نوع من التناقص أو الانكماش « لما هو فى ذاته » . ولكن هذا القول الأخير ، وكذلك معنى اللاكينونة ينتميان إلى بعض جوانب ميتافيزيقية للغاية من نظرية سارتر ، لعلها تتميز بغموضها ، وبإثارتها للتساؤل .

وهكذا ، إذا استعرضنا ما ذكرته النظريات المعاصرة عن الوعى ، فإننا نرى أنها قد أصرت أحيانا على القول بعلو موضوع الوعى فى صلته بالوعى ، كما

هو الحال فى مذهب الواقعية النقدية والفنومنولوجية ومذهب ألكسندر، ونرى أنها فى أحيان أخرى ، قد أصرت على القول بكمون هذه العلاقة ذاتها ، كما هو الحال فى مذهب الواقعية الجديدة ، وعند وليم جيمس ، قبل ذلك ، عندما تحدث عن شفافية الوعى . وفى عبارة أخرى ، هذه المذاهب تصر أحيانا على القول بالفاصل . وفى أحيان أخرى ، تصر على فكرة الحضور . وتصر تارة على القصدية ، كما تصر تارة أخرى على المعية .

وجدير بالذكر ، أننا نصادف فى نظرية برجسون كلا من فكرة الانتقاء وفكرة التكثيف .

ومن هنا يمكننا أن ندرك اعتماد تعريف الوعى دائما على الرجوع إلى نقيضه . وبوسعنا أن نضيف إلى النقائض السابقة ، التناقض بين الفاعلية والسلبية . وما من شك فى أننا نصادف عند جيمس وعند الواقعيين الجدد مثلا اتجاها إلى تأكيد سلبية الوعى . وهو اتجاه لم يشعر به أحد (أو لم يشعر به أحد شعوراً قوياً) قبل العصور الحديثة .

وقد يستطاع إكمال نظريات الفلاسفة فى هذا الموضوع بذكر بعض أقوال الكتاب من أمثال كلوديل وبروست وفاليرى . وفى بعض نقاط قد يمكننا مقارنة نظرية كلوديل بنظرية ألكسندر التى ذكر فيها أن الوعى يعنى أساسا وجود معية مع الأشياء ، أو نوعا من المعرفة الغزيرة . ومن ناحية أخرى نرى أن هؤلاء الكتاب لم يبتعدوا كثيرا عن فكرة « الوجود فى العالم » فى نظرتهم إلى الوعى . فلقد اعتقد بول فاليرى فى حدوث أكثر الظواهر إثارة

للاهتمام عندما يكون الوعى قد انبعث فى التو من اللاوعى عند انهما كه فى إعداد المعطيات التى مرت قبل ذلك فى اللاوعى ، وهذا الاتجاه ذاته يمكن مصادفته عند بروست . فالوعى فى نظره لن يتصف بأكبر قدر من الإخلاص إلا إذا كان منصبغا بالانفعال وتأثيره ، أو إذا كان عبارة عن انفعال فحسب بمعنى أصح . ومن جهة أخرى ، هناك ما أسماه بروست بالطابع المتقطع للوعى . فوعيي بهذا الآن ليس متصلا بالضرورة بوعيي بالآن السابق ، بل قد يكون متصلا بوعيي بآنات بينها وبين الآن الحاضر فترة زمنية طويلة . تماما كما يتصل حلمى الذى حلمته الليلة بالحلم الذى حلمته فى ليلة أخرى ، وإن كان لا يتصل ببعض الأفكار التى فكرت فيها اليوم .

ومشكلة الوعى ما زالت باقية على حالها . وإن كنا نستطيع القول بأن هذه الفكرة قد تم تحليلها إلى الأفكار المختلفة التى تحدثنا عنها وهى «الانتقاء» و « التكثيف » و « المعيــة » و « الشفافية » و « التأمل » و « العلو » و « القصدية » .

* * *

مشكلة المعرفة وثيقة الصلة بمشكلة اللغة . وهذا واضح بوجه خاص فى مسألة مكانة الأفكار العامة .

وعندما أنكر بروتاجوراس كل الحقائق الكلية وقال إن ما هناك هو إحساسات جزئية فقط ، فإنه قد يعد أول فلاسفة النزعة الاسمية . وإن كانت مشكلة الاسمية والواقعية لم تكتشف اكتشافا كاملا إلا فى المشاحنات التى دارت فى القرون الوسطى . وفى الفلسفة الحديثة ، ربما صح القول بأن هوبز قد

واصل الاتجاه الاسمى ، وأنه عندما ذكرأن الأفكار العامة هى مجرد كلمات، قد عبر عن غاية ماتصبو إلى تأكيده النظرية الاسمية . ومن الجدير بالذكر أن ثمة صعوبات قد انبعثت من فلسفة هوبز ، ترجـع إلى إيمانه بالاستنباط إلى جانب كونه من الاسميين . واختفى عندلوك ارتباط الاسمية بالتجريبية . إذ كان لوك يعتقد إلى حد ما فى وجودأفكار عامة. ولكن بركلى قد أعاد تأكيد عدم الاعتقاد فى مثل هـذه الأفكار . إذ رأى أن أوجه النقص التى ظهرت عند الفلاسفة إنمـا ترجع إلى استعمالهم أفكارا عامة لا تطابق أى شىء ، كفكرة الكينونة والمادة مثلا . ولكن هنا تنبعث مشكلة أخرى أيضاً . فقد بدت الأفكار العامة عند بركلى مجرد أفكار جزئية قد أدركت من وجهة نظر معينة ، فإن إدراكك الفكرة العامة للمثلث يعنى أنك على دراية بإمكان الاستعاضة عن أية صورة معينة للمثلث بصورة أخرى بغير تغيير لمضمون القضية . والفكرة العامة تعنى إمكان تمثيل عدة أفكار أخرى من نفس النوع بوساطة فكرة مفردة ، وإن أمكن فى التو إدراك دلالة أية كلمات ككلمة « Same » وكلمة « Kind » على هذا الجانب العام ، الذى حاول بركلى استبعاده . وفى آخر مرحلة من مراحل فلسفته ، اضطر بركلى — وربما كان ذلك خضوعا لبعض عوامل مماثلة لتلك التى أوردناها — إلى الاستعاضة عن اتجاهـه الاسمى المتطرف بنوع من الواقعية ، فيه تأكيد لحقيقة المثل الأفلاطونية .

هنا تواجهنا صعوبة عامة فى الاسمية ، قد صورها أفضل تصوير السيكلوجى والفيلسوف الفرنسى تين ، عندما استبعد الأفكار العامة من العقل ، ووضعها فى الأشياء فى ذاتها وأسماها بالأجناس والأنواع والأشكال والطبائع الجوهرية .

وما يقابل الاسمية هو واقعية العقلانيين كأفلاطون وديكارت. ورغم عدم تقبل ديكارت لماسماه بكليات الجدليين فإنهقد اعتقد رغم ذلك أن في العقل أفكاراً كلية كأفكار الأعداد الرياضية. ورأى لايبنتز على نفس النحو عدم إمكان رد الأفكار العامة إلى الأحداث الجزئية.

والاسمية في حالة عدم تناقضها تنكر وجود الكليات سواء في أفكارنا أو في الأشياء. أما الواقعية فتؤكد وجودها في كليهما. والتصورية تنكر وجود كليات في الأشياء، ولكنها تعتقد إمكان تصور هذه الكليات بوساطة الفكر. وربما استمر الخلاف محتدماً بين هذه المذاهب إلى ماشاء الله. وإن كان برجسون قد أبدى في هذه النقطة ملاحظة قد تكون مثيرة للاهتمام. فهو لم يقر القول بإرجاع الأفكار العامة إلى الأفكار الجزئية، أو القول باعتماد الأفكار الجزئية على الأفكار العامة بوصفها افتراضات سابقة لها. فهذان النوعان من الأفكار يستمدان في نفس الوقت، اعتماداً على عمليتين مختلفتين، من شيء سابق لهما، ليس فكرة، ولكنه بالأحرى اتجاه أو نوع من العمل أو صورة من صور السلوك. فيظهر عند الحيوان آكل العشب مثلا عملياً وبيولوجياً في مرحلة متأخرة من تطوره ما يمكن تسميته بالفكرة العامة عن العشب. فهو يتصرف عند مصادفته لكل الأعشاب على نحو معين بغير تفرقة بينها، وإن كان يستطيع أن يفرق بين الأشياء الأخرى، وبين هذه الأعشاب بوصفها شيئاً يؤكل. من هذا الاتجاه الفطري ظهرت الأفكار العامة والأفكار الجزئية، واتبعت اتجاها واحداً من اتجاهات التطور.

وإذا انتقلنا إلى بحث مسألة القيمة النسبية للكليات والجزئيات فإننا

سنصادف رأيين يمكننا الاختيار بينهما . فبوسعنا أن نؤكد مثلا — كما فعل الأفلاطونيون — قيمة الكليات ، وأن ندرك تميز الإنسان أساساً بقدرته على اكتشاف ما هو ثابت وعام وسط الأحداث المتغيرة . وبوسعنا أيضاً أن نتبع الاتجاه الممكن الآخر ، وأن نؤكد قيمة الجزئيات وال Partialities . فلقد قال جيمس مثلا إن الأشياء الجزئية هي أثمن الأشياء على الدوام . ونحن نذكر أيضاً ما قاله بليك عن الجزئيات الدقيقة .

والآن ننتقل من مشكلة الأفكار العامة إلى مشكلة اللغة . وقد رأينا أن ثمة رابطة وثيقة تربط بين اللغة والمنطق منذ البداية . وتحاول «السيمانتيك» اليوم في بعض الأنحاء أن تحل محل الفلسفة .

ولا جدال في أنه من المتعذر للغاية إجراء فصل كامل بين المسائل اللغوية البحتة والمسائل الفلسفية البحتة . واعتمد بعض فلاسفة — كهيجل على الأخص — على اللغة اعتماداً رائعاً (أقصد عند بحثهم لمدلولات الكلمات) عند إنشاء مذاهبهم . ويمكننا في هذا الصدد مقارنته بالفيلسوف الألماني بادر والشاعر كلوديل .

وانتقد أفلاطون منذ عهد مبكر يرجع إلى محاورة إقراطيليوس — وإن بدا ذلك في صورة فجة إلى حد ما — طريقة استعمال الفلاسفة للغة . وبين في هذه المحاورة إمكان إثبات أنصار هيراقليطس وأنصار بارمنيدس لنظريتيهما المتعارضة حتى إذا اكتفوا بالرجوع إلى أصل الكلمات .

وربما كان أول مهمة للفيلسوف هي التفرقة بين الاستعمالات المختلفة للغة .

فهناك استعمال وصفى لها ، كما أن هناك استعمالا شاعريا لها فيه تزداد أهمية انقسام الكلمات ذاتها عن «معانيها» . وهناك استعمال « إشارى » لم يتنبه له الفلاسفة انتباها كافيا . وفيه لا تزيد اللغة على مجرد إشارة إلى الواقع المقصود . ومن بين أمثلته ، كما رأينا ، مسألة الهنا والآن التى اتجه إلى تحليلها أفلاطون وهيجل فى بعض أجزاء من نظرياتهما . والظاهر أنهما لم يلاحظا أن معنى هذين الظرفين قد جاء من إشارتيهما للواقع الذى يدلان عليه ، ومن ثم اتجه الفيلسوفان إلى استنكار هاتين الكلمتين لأنهما لا تنطبقان على وقائع مختلفة فى لحظات مختلفة. ولكن ، كما سبق أن لاحظنا، ليس ثمة أى وجه للنقص فى مثل هذا النوع من الاستعمال اللغوى . إذ إننا نستطيع فى أية لحظة أن نشير إلى الوقائع التى تقصد هاتان الكلمتان الإشارة إليها وليس التعبير عنها .

* * *

إن ما ذكرناه عن انفصال مشكلة أصل المعرفة عن مشكلة طبيعتها سييسر لنا تناول مشكلة الحقيقة دون تعرض لمسألة التجريبية والعقلانية .

ولقد سبق أن ناقشنا مشكلة الحقيقة . إذ تعد المعرفة الحقة معرفة خاصة بالحقيقة . فالمسألتان مترابطتان بالضرورة ، لأن المعرفة الباطلة ليست بمعرفة .

ولكن هناك فكرة أخرى اتصلت بفكرة الحقيقة منذ بدء الفلسفة ،

وأعنى بها فكرة الكينونة [1] . وعلينا أن نذكر فقط ما ذكره بارمنيدس عن الحقيقة فى قصيدته عن الكينونة . والصلة بين هاتين الفكرتين قد ظلت باقية فى مذهبى أفلاطون وديكارت ، بل عند كل العقلانيين الكلاسيكيين .

ومع ذلك ، وقبل ذكر أى شىء عن هذا الموضوع ، فلنحاول أن نتذكر ملاحظة أخرى جاءت عند أفلاطون الذى بين أن الحقيقة وكذلك الخطأ (الذى يعد مضاداً للحقيقة) ممكنان فقط فى الأحكام . وفى محاورة تيتياتوس ومحاورة السفسطائى ، بوجه خاص ، أفصح أفلاطون عن اعتقاده بأن إدراك الحقيقة يجىء عند التأمل والمقارنة والاستقصاء .

فإذا رجعنا الآن إلى النتائج النهائية التى أسفرت عنها نظريات منطقية عديدة ، قد جمعت بينها نظرية برادلى ، سنرى أن الأحكام ذاتها تخضع لافتراض سابق خاص بالقسمة التى نجريها فى الواقع عندما نقسمه إلى موضوع وصفه (محمول فى الحكم) . وهكذا نرى فى وضوح الاختلاف بين الحقيقة الموجودة فى الحكم ، وبين الواقع الذى يقرر الحكم عنه .

ولكن هذه التفرقة ينبغى استكمالها بتأكيد القول بأن الحقيقة شىء يتم الشعور به ، وتتم تجربته ، قبل أى تفكير فيها . بل وربما ذهبنا إلى ما هو أبعد من ذلك وقلنا إن تجربة الحقيقة تتصف بطابع سالب فى البداية ، وإنها تظهر فى البداية فى الصورة المناقضة لها ، أى فى صورة الخطأ . وعندما يتبين الكائن

---

(١) يمكننا أن نلاحظ أن الكلمة اليونانية التى تعنى «is» تدل فى نفس الوقت على معنى

المفكر الخطأ الذى وقع فيه ، فإنه اعتماداً على الواقعة يتبين الشيء الذى يسمى بالحقيقة . فالحقيقة تجرب فى اللاوعى ، قبل أن تصبح حقيقة للوعى .

وفى هذا المقام نتذكر قول نيتشه إن الحقيقة خرافة من خرافات العقل الإنسانى[1] . وبالرجوع إلى ما ذكرناه نستطيع أن نقول فعلاً إن الحقيقة تعد خرافة من ناحية ما . إذ يتمثل فيها الانفصال الذى أكده برادلى بين الموضوع والمحمول . ولكننا من ناحية أخرى قد رأينا أيضاً أن الحقيقة تعبر عن تجربة حقة يقوم بها الكائن الحى المفكر .

وقد ظهر ميل شديد عند الفلاسفة الكلاسيكيين إلى جعل فكرة الحقيقة مقصورة على عالم الفهم وحده . وفى مقابل تصورهم ، يمكننا أن نستشهد بما ذكره كيركجورد الذى عرف الحقيقة بأنها شيء ذاتى . وقصد بذلك التوتر الذى يظهر عند الفرد فى جملته عندما يواجه موضوعاً يفكر فيه ويتحمس له .

ولكن تأملاتنا لا يمكن أن تتوقف هنا أيضاً . فتعريف هايدجر للحقيقة بأنها الموضوع نفسه كما يتكشف للعقل ، يبعثنا على الاعتقاد فى عدم كفاية ما عبرت عنه عبارة : الحقيقة شيء ذاتى . إذ ينبغى إكمال هذه العبارة بالقول بأن الحقيقة شيء موضوعى .

والواقع أن من بين صعوبات مشكلة الحقيقة ، — فيما نعتقد — هو وجود

---

(١) من الحقائق المثيرة ، تفانى هذا الرجل نفسه (الذى انتقد فكرة الحقيقة انتقادا قوياً بحيث ساوى بينها وبين الوهم فى النهاية) فى البحث عن هذه الحقيقة ذاتها التى انتقدها . وهذا الكلام يصح على أقل تقدير عن المرحلة الوسطى من حياته الفلسفية .

عدة أنواع من الحقيقة ، يتحتم وجود نظرية مستقلة لـكل منها . وأخيراً يمكن القول ، كما قال المدرسيون ، إن الحقيقة فـكرة ترانسندتالية . ووحدتها قـد جاءت من عقـد مشابهة بين مختلف الحقائق . إذ هى تتغير بتغير المجالات المختلفة التى تنطبق عليها .

ومع ذلك فعلينا أن نلاحظ أن النظرتين اللتين جعلناهما متعارضتين إحداهما للأخرى ليستا متضادتين، كما تبدوان لأول وهلة: فـكيركجورد يذكر أن الحقيقة شىء ذاتى . ولـكن صفة الذاتية لا يمكن الشعور بها شعوراً شديداً إلا عندما تتصل بشىء مختلف عنها . فالحقيقة عند كيركجورد هى علاقة أيضاً ، وإن كان لم يؤكد غير أحد طرفى هذه العلاقة . أما الطرف الآخر ، أو الطرف الخفى ، كما نستطيع أن نسميه ، والذى كان عند كيركجورد « الآخر المطلق » أو الله ، فليس أقل من ذلك أهمية . ومن جهة أخرى ، كان هايدجر يعرف تمام المعرفة أنه على الرغم من أن الحقيقة كما عرفها وفقاً لفهمه لأصل الـكلمة فى اليونانية عبارة عن كشف لشىء خفى ، فإن هذا الـكشف لا يمكن أن يحدث إلا فى حالة وجود كائن قائم بالـكشف ، وكائن يتـكشف له الشىء .

ومن هنا نأتى مرة أخرى للفـكرة القائلة بأن الحقيقة عبارة عن علاقة . ولـكن هذه الفـكرة بدورها تؤدى بنا إلى فـكرة أخرى، هى الفـكرة القائلة بأن الحقيقة لا تتأكد إلا فى علاقتها بواقع ، وإن كان هذا الواقع ذاته فوق كل علاقة .

سبق أن ذكرنا صعوبة هذه المشكلة الخاصة بالحقيقة . فهل هناك حقيقة خاصة بالحقيقة؟. ولقد رأينا أيضاً الصعوبة الناجمة عن تعدد الحقائق . وإلى جانب

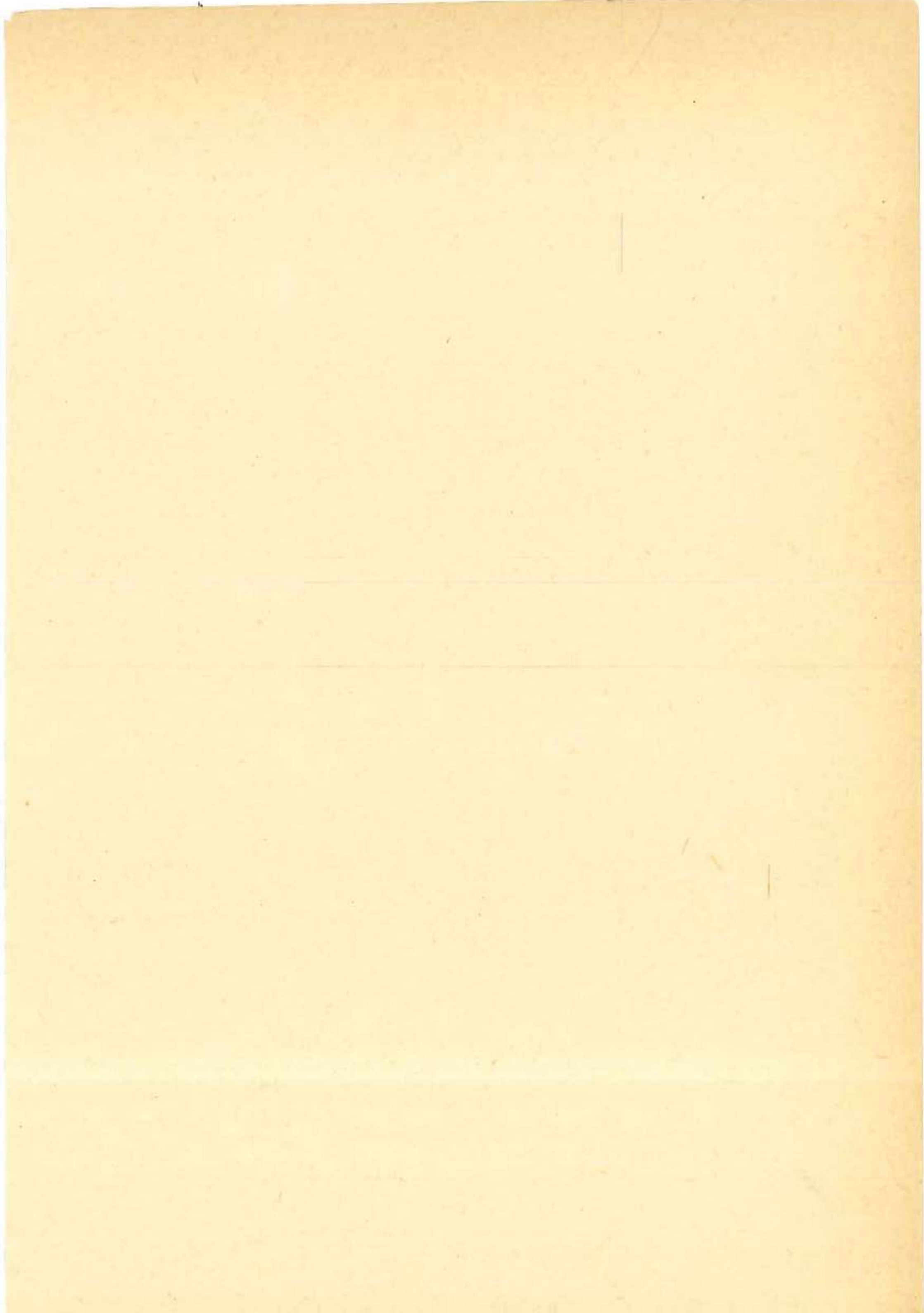
هذه الصعوبات فإننا نتعرض لأخطار معينة . فنحن إذا أسرفنا فى التفكير فى الحقيقة فإننا سنتعرض لخطر اختفاء فكرة الحقيقة . إلا أنه من واجبنا أن نحرص عليها . فإذا كان أفلاطون قد ذكر فى محاورة بارمنيدس بعد أن عرض كل الصعوبات المحيطة بنظرية المثل وجوب المحافظة على هذه النظرية بأى ثمن، فإن علينا أن نقول كذلك بضرورة المحافظة على فكرة الحقيقة أو فكرة الحقيقة الدقيقة بأى ثمن ، حتى وإن أحاطتها الكينونة من كل جانب بغموضها .

فعلينا أن نستنير دائماً بنور فكرة الحقيقة . هنا أيضاً نصادف توتراً مشابهاً للتوتر الذى تحدث عنه كير كجورد . إنه توتر داخل فكرة الحقيقة ذاتها .

هذا التوتر يمكن أن يترجم إلى لغة الحياة العملية ، فكثيراً ما تم الربط بين الحقيقة والشجاعة ، ربطاً مماثلاً للربط بين الكذب والجبن .

ولكن لو تطلب الأمر ترجمة هذا التوتر إلى لغة الحياة العملية ، فإن علينا إرجاعه من ناحية أخرى إلى الحياة العملية . فلسنا بحاجة إلى نظرية عامة عن الحقيقة حتى يمكننا أن ندرك أن قيامنا بهذا الفعل أو ذاك هو الذى سيجعلنا نتصف بالأمانة بيننا وبين أنفسنا . والأمر على عكس ذلك . إذ إن ملاحظتنا لردود فعلنا التلقائية فى حالات معينة هى التى تحملنا على القول بوجود حقيقة ، وعلى التيقن من وجودها . وهنا نصادف جانباً آخر من جوانب فكرة الحقيقة، وهو أن الحقيقة تعنى أمانتنا مع أنفسنا ومع الشىء الحقيقى .

فعلى الفيلسوف أن يتحلى ببعض الشجاعة عندما يتساءل عن فكرة الحقيقة ذاتها ، التى انبعثت منها شجاعته، والتى تتجه إليها .



١٠ — المباشر واللامباشر

اهتدت الفلسفة عنـد هيجل ، ثم بعد ذلك عند برادلى وبرجسون ورسل إلى وعى واضح بالتعارض بين المباشر واللامباشر . وإن بدا هـذا التعارض مضمراً فى كل مذهب فلسفى عظيم منذ البداية .

والفلسفة فى ذاتها قائمة على الشك فى قيمة المباشر . ومنذ عهد إكسنوفان، كان الشك فى الظاهرات من بين الدوافع الأساسية للتأمل الفلسفى . والمباشر عند أفلاطون ، عبارة عن انعكاس ، ولـكنه ليس انعكاساً سلبيا كلية ، فقد تضمن حتى ماسماه أفلاطون بالظن حكما لا مباشراً . وحرص الفلاسفة العقلانيون على اتباع أفلاطون فى عـدم وثوقه بالمباشر ، كما حرصوا فى نفس الوقت على القول مثله بأن المباشر ليس مباشرا تماماً ، كما يبدو . و اقتدوا به أيضاً فى المقابلة بينه وبين الوقائع الثابتة .

ويستطاع القول حقاً بأن هذه الوقائع الثابتة كانت أكثر مباشرة مما يدعى بالأشياء المباشرة من ناحية واحدة على أقل تقدير . فالأفـكار أسبق منطقياً من الإحساسات . وقد عبر ديكارت عن هذا المعنى ذاته فى وضوح أعظم . ففى مستهل تأملاته الفلسفية ، قضى على ما يدعى باليقينيات المباشرة الحسية ، لكى

يستعيض عنها بالوقائع الحقيقية المباشرة التى هى الأفكار . وكتب فى هذا المعنى يقول : ما أعنيه بالفكرة هو ما ندركه إدراكا مباشراً فى ذاته. فالكوجيتو مباشر وتلقائى فى نفس الوقت ولنفس السبب .

وبوجه عام ، وتبعاً لما ذكرته المذاهب العقلانية ، الأسبق فى الوجود والمباشر هو الكامل . فنحن نعرف نقصنا لأن لدينا فكرة عن الكامل تسبق كل تجاربنا . هذا يعنى أن العقلانية قد استعاضت عن الحسيات المباشرة بمعقولات مباشرة .

من هذا ندرك أن ما بدا لأول وهلة تعارضاً بين اللامباشر والمباشر ، إنما هو فى فلسفات أفلاطون وديكارت تعارض بين مباشرين ، بل ربما أمكننا القول بأن المعقولات عندهما كانت أكثر مباشرة من المحسوسات .

بالطبع لا يصح مثل هذا القول عن تجريبى مثل لوك . فالمباشر عنده هو التأثير ، أو الشىء الذى ينطبع فى العقل . وإن كان لوك فى نهاية كتابه (مبحث فى الفهم الإنسانى) قد اعترف بإمكان إدراكنا إدراكا مباشراً العلاقات العقلية. على أن تجريبيته قد تميزت — وكذلك تجريبية كوندياك — بما جاء فيها عن إرجاع كل أفكارنا إلى الإحساسات . وكانت فلسفة تين من بين أفضل الفلسفات التى عبرت عن هذا الاتجاه الفكرى كله ، الذى يرجع من جانب إلى فلسفة هوبز . فقد اتجه تين — وكذلك هربرت سبنسر — إلى تحليل إحساساتنا إلى مكوناتها الأولية التى هى عبارة عن حركات خفية فى الجسم ، رغم ما فى ذلك من مفارقات . ومن هنا يمكن القول بأن هذه الفلسفة الخاصة بالمباشر قد انتهت إلى تأكيد شىء ليس مباشراً على الإطلاق .

وقد يصح القول بأن بركلى من أكثر أنصار فكرة المباشر اتباعا للعقل. فلقد حاول دائماً أن يظل قريباً من المباشرة. صحيح أنه فى كتابه الأول قد حاول أن يبين أن إدراكنا للمسافة ليس أمراً مباشراً كما يبدو. فإن هذا الإدراك يتألف من معان ترجمت فيها معطيات الحس التى تحصل عليها أحد الحواس إلى لغة حاسة أخرى. ولكن على الجملة تعد مساواته بين الأشياء وأفكارنا عنها، كما يعد قوله إننا ندرك أنفسنا إعتماداً على ما سماه بالخاطر (Notion) تأكيداً لفكرة المباشرة.

ونحن نصادف عند بعض المفكرين الدينيين مثل باسكال وفنيلون فى القرن السابع عشر نوعا آخر من فلسفة المباشر قد اعتمد على ما سماه باسكال بالـ Coeur (القلب). فالقلب عند باسكال يشعر بمبادئ الرياضة وكذلك بحقائق الدين. وعارض باسكال النماذج العقلانية للتفكير التى صادفها عند ديكارت.

إلى الآن لم نتحدث عن أية فلسفات حقة للامباشر. ولكننا نصادف إحداها عند كانط. ففى رأيه أن الكوجيتو لايتصف بالمباشرة التى نسبها ديكارت إليه. كما أنه لا يمكن القول أيضاً بأن فكرة الكامل التى كانت قطعاً أول فكرة عند ديكارت من الأفكار المشروعة. هذا يدل على أن مثل هذه الأشياء أشياء غير معروفة. وكان فى وسعنا القول بأنها مباشرة لو كنا قادرين على معرفتها. ولما كنا لانستطيع معرفتها كنا سجناء فى نطاق اللامباشرة الكلية. وبوساطة العقل العملى وحده يمكننا الاتصال بالشيء فى ذاته الذى يعد الأصل الذى انبعث منه كياننا. ولكن هذا المباشر ليس من المعطيات المباشرة. إنه بالأحرى من المصادرات المباشرة.

وبدت فلسفة كانط فى نظر هيجل دالة على نوع من الانقسام فى الوعى . ولكنه واصل كفاح كانط ضد المباشر . وهيجل من أفضل أمثلة فلاسفة اللامباشر . فقد اعتقد أن حركة الفكر تشبه دوائر تحتويها فى النهاية دائرة واحدة كبرى . وحاول هيجل إلغاء ثنائية الصورة والمادة التى كانت عند كانط ، وأن ينشىء فلسفة للامباشر لاتظهر فيها أية آثار للانقسام .

ولم يقتصر هيجل على نقد المجرد المباشر الذى يصح القول بأنه فكرة الكينونة — إذ بدت هذه الفكرة فى نظره فكرة هزيلة للغاية ، أو بالأحرى فكرة عن العدم — ولكنه انتقد أيضاً فكرة « الهنا » ، وفكرة «الآن» ، وفكرة « الأنا » . هذه الأفكار التى تتمتع بتشخصها فى الظاهر فقط . فقد اعتقد هيجل أنها ليست مشخصة على الإطلاق ، ولكنها أفكار عامة للغاية ، وبحق من أخوى التعميمات . إذ يمكن أن تنطبق على أى مكان ، وأية لحظة وأى شخص .

خلاصة تأملات هيجل أن اللامباشر ليس أمرا ثانوى الأهمية ، وليس أقل يقينا . فهو فى الحق ليس أقل مباشرة من المباشر ذاته . والحقيقة تقع فى الوحدة الكاملة التى تجمع بين اللامباشر والمباشر ، أو فيما سماه هيجل بالفكرة . ويعد كل ما جاء فى كتاب هيجل عن المنطق، وكتاب «فنومنولوجية الروح » تاريخاً للعقل الإنسانى فى انتقاله من الظاهرات المتناثرة إلى الكل المعقول الذى يمكن أن يعى كل شىء . وعلى هذا النحو جمع هيجل بين التصور الكلاسيكى القائل بوجود وحدة شاملة فى العمل الفنى والعالم ، وبين

التصور الرومانتيكى للتاريخ ، الذى أمكنه الإحاطة به وإرغامه على التكامل مع هذا الشكل المعقول .

ولم تقف الفلسفة عند هذا المذهب المهيب اللامباشر . إذ تنبه مين دى بيران، حتى فى أيام هيجل ، بعد أن اتفق مع فيشته فى عدة نقاط ، إلى ضرورة الالتفات إلى الوعى ، أو «تلك الحقيقة الأولية» ، أى إلى الإرادة الإنسانية كما تبدو معطاة لنا فى صورة مباشرة عند ما ندرك أى جهد نقوم به .

وربما صادفنا نظرة أوضح للمباشر وأكثر تأييداً له عند كيركجورد ، ثم بعد ذلك عند جيمس وبرجسون . وكافح كيركجورد وجيمس ضد هيجل ، كما كافح برجسون ضد كانط وسبنسر .

فالهنا والآن والأنا ، أى الأشياء التى بدت بغير أهمية عند هيجل قد غدت عظيمة الأهمية عند كيركجورد . فالفرد فى نظره موجود وجها لوجه أمام إله شخصى . « فأنا فريد والله فريد » على حد قوله . وكل أبحاث هيجل التى اتجهت إلى إثبات اتصاف « الأنا » و « الهنا » و « الآن » بتعميمها هى مجرد لغو اعتمد على اتصاف طريقتنا فى الكلام بالطابع العام بالضرورة . وفضلا عن ذلك ، فإن تجسد الله يدل كما قال كيركجورد على أن الهنا والآن فى حياة الله على الأرض كانت مسائل مقدسة . وهكذا رفع الدين صوته فى وجه الفلسفات العقلانية . ولجأ كيركجورد إلى عيسى كمؤيد لرأيه ضد اللامباشرة الهيجلية .

وعبر نقد جيمس لهيجل عن احتجاج الفرد بوصفه حرا ومسئولا ضد الاتجاه الجماعى المتفائل الذى بدا فى مذهب هيجل .

ويبين عنوان كتاب برجسون الأول وهو « المعطيات المباشرة للوعى » أن ما أراد برجسون الاهتداء إليه هو الشيء المعطى عند البدء . ففى رأيه أن المباشر يبرهن نفسه ، أما أى شيء لا مباشر فعلى عكس ذلك لا يدل على غير نظرة جزئية إلى الواقع . ونحن نتورط فى متناقضات إذا ظللنا فى عالم اللامباشر ، والمباشر يقضى على كل نقائض .

إننا نصادف عند هؤلاء الفلاسفة نوعا من الثورة الرومانتيكية للمباشر ضد الفلسفات الكلاسيكية ، أى ضد المباشر العقلانى واللامباشر الهيجلى على حد سواء .

* * *

من الواجب أن يلاحظ أولا ما أحاط المشكلة التى تواجهنا من غموض قليل ، يرجع إلى اتصاف كلمة «لا مباشر» بالإيجاب ، وإلى اتصاف كلمة مباشر (التى كان من المفروض أن تكون موجبة على الأقل من وجهة نظر أنصار المباشر) بأنها سالبة . وفضلا عن ذلك ، فإن هاتين الفكرتين المتعارضتين تتضمن كل منهما الأخرى بالضرورة ، فى نفس الوقت الذى تنفى فيه كل منهما الأخرى ، وتعد مسلمة لها . ويمكننا أن نلاحظ أيضاً أن كل الفلسفات التى قمنا بتحليلها تتضمن بعض عناصر لامباشرة ، وبعض عناصر

أخرى مباشرة . فثمة بعض عناصر مباشرة موجودة حتى عند كانط ، كما أن هناك بعض عناصر لامباشرة موجودة حتى عند بركلى .

وأخيراً ينبغى أن يلاحظ وجود عدة أنواع من المباشرة. فعند أرسطو مثلا نصادف تأكيدا لمباشرة هذا الفرد أو ذاك . ففى المثل الخاص بسقراط ، كما ذكر أرسطو : نحن ندرك بوجه عام عند ما نقابل سقراطا أولا أننا قد التقينا بإنسان ، ثم لانتبين إلا فيما بعد أنما قابلناه كان سقراطا . والنوع الثانى من المباشرة يخص التيقن من الإنسان بوجه عام . ثم تجىء بعد ذلك مباشرة مبادىء العقل .

ووفقا لذلك ، فإن أية فلسفة يمكن أن تعتبر إما فلسفة للمباشر ، وإما فلسفة للامباشر . وهـذا يتوقف على وجهة النظر التى نختارها . ولنحاول الاستشهاد بديكارت فى هذا الشأن . صحيـح أنه قد اهتدى إلى الله بوساطة الاستدلال . إلا أن هذا الاستدلال قد افترض افتراضاً سابقا استنارة النفس بوساطة فـكرة الله ، بحيث يمكن القول بأن الاستدلال أو الاستدلال اللامباشر قد اعتمد على سبق افتراض وجود الحدس ، أو على شىء مباشر .

من هذا يتضح تعذر تقسيم الفلسفات إلى فلسفات للمباشر ، وأخرى للامباشر . ورغم ذلك ففى وسعنا القول بأن فلسفات مثل فلسفات أرسطو وكانط وهيجل هى فلسفات للامباشر . إذ إن فلسفة أرسطو وفلسفة كانط قد اعتمدتا على البحث والاستدلال . أما فلسفة هيجل فيمكن القول بأنها تختلف عن الفلسفتين الأخريين . فهى تظهر كفلسفة تتحرك فى دوائر وتترك وراءها أثراً شبيهاً بخطوط مستقيمة من التحاليل والاستنباطات . أما فلسفات

المباشر ، فإنها قد تكون فلسفات للمباشر الحسى أو المباشر العقلى . فإذا كانت فلسفات للمباشر الحسى ، فإنها تتصف بالمادية ، أو تنتهى عادة إليها . هذه المادية التى لا تعد مباشرة بحق كما تبدو للوهلة الأولى . أو هى تنتهى إلى نوع من المذاهب الحسية التى تجنح إلى المثالية . وبذا فإننا نجد أنفسنا قد اضطررنا إلى الجنوح فى النهاية نحو نوع من الفلسفة يتضمن عنصراً لا مباشراً .

إن هذا يدفعنا إلى الاعتقاد فى تعذر بلوغ المباشرة ، وفى الاعتقاد بأن المباشر ليس بالشىء المعطى . وفى هذا الكلام مفارقة ، فنحن نبحث عن المباشر ونسعى للوصول إليه ولكن ثمة فاصلا أو علواً (ولا اختلاف بين القولين فى الحقيقة) يحول دون إدراك المعطى كشىء مباشر ، بل ويمكن القول أيضاً بأنهما يحولان دون جعله مباشراً . فثمة فاصل أو مسافة تفصل بين نفسى ونفسى السابقة . وثمة علو يفصل بين ما أتأمله وبين نفسى .

وبحق يمكننا القول بوجود أفعال تصلح للتأمل والفكر اللامباشر ، وأفعال أخرى تناسب المباشرة . فهذا القول أصح من قولنا بوجود لامباشرات ومباشرات. وأنا أقوم بأفعال تعتمد على المباشرة عندما أجمع فى فعل فكرى واحد عدة أفعال ثانوية مختلفة . فالإدراك الحسى والقراءة مثلا من الأفعال التى تعتمد على المباشرة . أما الاستدلال والتحليل فهما على نقيض ذلك من الأفعال التى تعتمد على اللامباشرة . وهذا واضح . ومثل هذا الكلام يفسر حدوث تبادل التأثير بين اللامباشر والمباشر ، لأن أفعال العقل تتألف منهما معاً . وعلى هذا النحو ، يمكن إدراك ما تعنيه النظرية الهيجلية بقولها بوجود وحدة بين اللامباشر والمباشر .

ولكل كلمة من هاتين الكلمتين قيمة تتميز بها . ولقد نبه بعض الكتاب عن الفن مثل فيرنون لى والمصور الفرنسى التكعيبى جليز إلى أهمية عنصر الزمان فى تأملنا لأعمال الرسامين البدائيين الذى يتضمن شيئا أشبه بقراءة رسومهم فى لحظات متتابعة . ومن ناحية أخرى ، وكما سبق أن ذكرنا أن معنى تأملك لعمل فنى ، أو استمتاعك به ، هو رؤيته فى شموله فى وقت واحد .

ويمكن إدراك ما بين اللامباشر والمباشر من تعارض ، وما بينهما من وحدة ، من وجود نموذجين فى الفن والحياة على حد سواء ، النموذج الأول يتمثل فيه الثراء ووفرة المتداعيات ، والنموذج الأخير يتميز بالأصالة والنقاء ، وبالهزال أيضا ، كما يصح القول .

وربما تحقق المثل الأعلى بالجمع بين المثلين المذكورين . وهذه الوحدة ربما أمكن تصورها كوحدة بين نوعين مختلفين من المباشرة . النوع الأول هو مباشرة ما يظهر ، والذى يمكن وصفه بأنه مباشرة سطحية . والنوع الثانى هو مباشرة « باطنية » . وقد حاول نيتشه دائماً أن يحرص على التعبير عن إيمانه بالظاهرات . إذ رأى فيها عمقاً أعظم من العمق الوهمى لأى عالم متخيل وراء عالم الظواهر . وهذه الفكرة يمكن مقارنتها بالفكرة التى عبرعنها كيركجورد عندما تحدث عن المباشرة الثانية ، أو التى تمثل النضج ، وهى المباشرة التى يهتدى إليها المرء بعد أن يمر بالتجربة الدينية .

وهكذا فإننا نعود دائما إلى الفكرة القائلة بإمكان اعتمادنا على المباشر فى بلوغ اللامباشر ، والعكس بالعكس . ولكن علينا أن نذهب إلى ما هو

أبعد من ذلك قليلا . فبالنظر إلى استحالة إدراكنا للمباشر، علينا أن نقول بأن المباشر الحق هو شيء سابق لما هو مباشر فى نظرنا ، أى هو شيء شبيه بالتأثير الأولى الذى يسبق تأثيراتنا . وربما أمكننا أيضاً الذهاب إلى ماهو أبعد من ذلك ، وأن نشعر بوجود ما سماه برادلى بالمركز المتناهى ، أى أساس كياننا ، أى الشيء الذى يعد أساس كل مانرى وندرك ، والذى لاوجود لأية تفرقة فيه بين الذات والموضوع .

ورغم كل هذا ، علينا أن نحرص على فكرة المباشرة ، تلك الجنة المفقودة التى ينبغى علينا محاولة استرجاعها ، حتى إذا اتضح أنها مجرد أسطورة .

وحتى إذا تعذر استرجاعنا لها ، وحتى إذا انتهى بنا الأمر — كما يعتقد بعض الفلاسفة — إلى نوع من الإخفاق والفشل ، علينا أن نؤكد وجود هذا المثال العسير المنال . إن موقف الإنسان على هذا الحال . فهو يتميز بالفاصل الذى يباعد بينه وبين الأشياء ، كما يتميز بالعلو ، وبما يحدث من تحول لا ينقطع من اللامباشر إلى المباشر ، وبالعكس . والفلسفة أيضاً على هذا الحال . ووصف أى إنسان بأنه فيلسوف يعنى أنه واحد من البشر الذين يلجئون إلى الحكمة بحثاً عن العالم ، وللعودة إليه .

وليس من شك فى أن معنى المباشر قد جاء من تعارضه مع اللامباشر . هذا يعنى أن فكرته لا مباشرة . أليس من واجبنا إذن أن نذهب إلى ماهو أبعد من هذا التعارض ، الذى هو فى نطاق التأمل (اللامباشر) أيضاً ؟ . هنا أيضاً سيثبت تصوراً كتصور الوجود ، كما أصبح يفسر حديثاً قيمته ، على الأقل

كعلامة من علامات الذهاب إلى ما هو أبعد التى تحدثنا عنها . فالمباشر وكذلك اللامباشر يتميزان بنقصهما عن شىء آخر ،لانعيه إطلاقاً.والآن وبعد أن أكدنا المباشر ، ثم ذكرنا بعد ذلك أنه أسطورة ، علينا أن نتجاوزه فى نفس الوقت الذى نتجاوز فيه أيضاً اللامباشر .

* * *

من التعارض بين اللامباشر والمباشر يمكننا الانتقال إلى التعارض بين المجرد والمشخص . ولعل أول مرة تأكد فيها هذا التعارض قد حدث عند ما انتقد أرسطو فلسفة أفلاطون بأنها قد أسرفت فى تجريدها . واعتقدأرسطو أن الأفكار الرياضية أفكار منتزعة من الواقع . وأما ما هو واقعى فمركب من صورة ومادة : كالفرد المشخص سقراط على سبيل المثال .

وربما اتفق أرسطو مع أفلاطون فى وصف أحداث التجربة الجزئية . (كهذا اللون أو ذاك ، أو هذا الصوت أو ذاك) بأنها عابرة . ولقد ذكر أفلاطون أننا لن نستطيع حتى تحديد اسم لمثل هذه الأحداث الزائلة ، أى أننا لا نستطيع أن نقول إنها هذا أو ذاك . وما كان فى وسع أرسطو إنكار مثل هذا القول ، ولكنه رأى أنه رغم ذلك ، توجد ناحية ثابتة فى الفرد الحى . ولقد استطاع حقاً أن يعثر عند أفلاطون — وبخاصة فى محاورة فيلابوس — على إشارات تنزع إلى الاتجاه عينه .

ولن نتابع المناقشات التى دارت بين أنصار المجرد وأنصار المشخص .

والخلاف برمته يتصف بغموضه . ويرجع ذلك إلى اعتقاد أنصار فكرة المجرد أنهم الأنصار الحقيقيون لفكرة المشخص . وهذه الفكرة التى سبق ظهورها ضمن بعض مناقشات أفلاطون قد أبرزها هيجل بوجه خاص عند نقده للنظريات التجريبية . ففى نظر هيجل ، المشخص هو الكل .وعلى الرغم من وجود العديد من الكل النسبى، فإن هناك كلا واحداً مطلقاً هو الفكرة ، أى العالم فى شموله واكتماله .

هذا الإصرار الذى أبداه هيجل فى تأكيد الكلى المشخص ذاته — كما دعاه — قد أسفر عن حدوث رد فعل من جانب أولئك الذين يعتقدون أن مثل هذا الكل هو تجريد بحت .

هنا اختلاف بين فلاسفة مثل أفلاطون (كما يفسر عادة) وديكارت وسبينوزا وما لبرانش والهيجليين وهاملان من ناحية، وهوبز وهيوم وكيركجورد وبرجسون ، من ناحية أخرى . أما أرسطو ولا يبنتز فليس من السهل القول بانتسابهما إلى أى فريق من الفريقين اللذين تحدثنا عنهما . فعلى الرغم من عدم انتمائهما إلى معسكر المشخص ، بالمعنى المفهوم عند التجريبيين والبرجسونيين لا ينتميان أيضاً إلى المعسكر التجريدى كما تصوره أفلاطون (كما فهم عادة) ، أو تصوره سبينوزا .

يمكننا أن ندرك فى سهولة الكلمات المجازية التى اشتقت منها كلمة «مجرد» وكلمة «مشخص» . فالتجريد يعنى انتزاع جزء من كل . والمشخص هو مجموعة

الخصائص التى يتحلى بها الكل عندما تجتمع كل الأجزاء . ومن اليسير أيضاً أن ندرك أن كلمة « مشخص » بهذا المعنى ليست مقبولة بما فيه الكفاية . فهى تعنى — فيما يبدو — أن الأشياء التى فصلت فى البداية قد تم تجميعها فيما بعد : وإن كان الأنصار الحقيقيون لفكرة المشخص هم على وجه الدقة أولئك الذين قد يذكرون أن المشخص سابق لأى فصل أو تجريد يجرى له . ومما هو جدير بالذكر أن أغلب الفلاسفة الذين ذكرنا أسماءهم كأنصار للمشخص من أنصار الجزئى بمعنى أصح . فهيوم مثلا قد قام بتجزئة الأشياء إلى عناصرها . وفيما عدا بعض جوانب من مذهبه كتلك التى ذكرها عن الطبيعة أو العادة أو العرف ، نراه لا يختلف فى اتجاهه إلى التجريد عن ديكارت مثلا . والنزعة الاسمية عند هوبز كانت كذلك من نوع مجرد للغاية . واقترب كل من كيركجورد وبرجسون بطرق مختلفة من المشخص ، كما نفهمه . واقترب كيركجورد منه بفضل ذاتيته واتصافها بالشدة . أما برجسون فاقترب منه عند ما أكد أن المباشر سابق ، وأننا ندرك الكل اعتماداً على تجربتنا الباطنية .

وأية نظرية عن المشخص يمكن أن تعتمد فى تكوينها — من جانب — على تأثير هيجل ، وشعوره تجاه الكل ، وتأثير برادلى وتصوره لكل يتم الشعور به ، كما تعتمد من جانب آخر على تأثير جيمس وبرجسون ووايتهد . وسوف تثبت هذه النظرية أن ما هو معطى ليس أجزاء خارج أجزاء ، بل هو كل يتم الشعور به ، ومجموعة من الكليات التى نشعر بها .

ومن بين السمات التى يتوقع اتصاف فلسفة المستقبل بها ، تأكيدها للمشخص ، الذى سيتصور ككل بالمعنى الذى تصوره هيجل ، وإن كان هذا

الـكل سيتصف بتجريبيته ، وهذه ناحية مختلفة عما جاء به هيجل . وهكذا فإنه سوف يكون متعارضاً مع ما قاله كل من العقلانيين والتجريبيين على حد سواء . لأن التجريبيين — فيما يبدو — يؤكدون الجزئى ، أما العقلانيون فإنهم يؤكدون الـكلى .

لقد ذكرنا أن كلمة « مشخص » ليست مقبولة بما فيه الـكفاية . لأنها تفترض حدوث شىء أشبه بالتركيب للعناصر المنفصلة . وقد صاغ وايتهد كلمة Concrescence « التنامى » للدلالة على ما يحدث من نمو فى العناصر المختلفة المتعاصرة التى قد يتعذر تسميتها بالعناصر بسبب تعقيدها واختلاطها . وتدل هذه الـكلمة على ما بين الأشياء من تمازج ، وعلى تعاصرها فى النمو .

وشاركت سيكلوجية الجشطلت فى الاتجاه نفسه عندما بينت الـكل كشىء معطى فى الإدراك الحسى ذاته .

فإذا أجملنا النتائج التى اهتدينا إليها فى هذا الفصل . أمـكننا القول بأن المجرد لا مباشر ، والمشخص مباشر . كما يمكننا القول أيضاً بأن التفـكير اللامباشر يتضمن التجريد عادة . ومن هنا نستطيع أن نقرر مرة أخرى أننا فى الوقت الذى نقدر فيه اهتمام الهيجليين بالمشخص ، فإننا نرى أنفسنا رغم ذلك على خلاف مع التصور الهيجلى له . فنحن نتصور المشخص كشىء معطى فى التجربة ، ويعتمد على التجربة ، قد تمخض عما يحدث لها من تنام ، ولـكننا لا نتصوره كتطور لفـكرة فريدة تسود الـكل .

١١ – العلم والفلسفة وعالم الحس

ماهى قيمة العلم ؟ . قبل الإجابة عن هذا السؤال ، علينا أولا أن نزيد تحديد كلمة « قيمة » ، وكلمة « علم » . وما يفهم بوجه خاص من كلمة « علم » هو الفيزياء ، التى تعد الرياضة أداتها ولغتها . ومن ثم يصح القول بأن الرياضة منهج للعلم أكثر منها علماً بالذات . أما العلوم الاجتماعية فسوف نرجئ بحثها هنا .

والإنسان يحاول اعتماداً على العلم تفسير كيف تحدث الأشياء . فما هو التفسير ؟ .

منذ عهد اليونان القدامى، اقترنت فكرة التفسير بفكرة السبب أو العلة. وجدير بنا فى هذا الصدد أن نتذكر أن فكرة التفسير تعنى شيئاً شبيهاً بالكشف عن النقاب. فالإنسان يستطيع من خلال الظواهر الكشف على نحو ما عن السبب الكامن وراءها .

وكما سبق أن ذكرنا فى الفصل الخاص بالعلية ، فقد استعيض عن فكرة العلة بفكرة الدالة وفكرة العلاقة . وبحق لقد قال بعض دارسى منطق العلم اتباعاً لمايرسون بأن ما يرمى إليه العلم بصفة أساسية هو البحث عن الوحدة والبحث عن الهوية . وما من شك فى أن العقل الإنسانى يشعر بارتياح مؤكد

عند اكتشاف هوية بين الأشياء . على أن العلم يهدف إلى البحث عن العلاقة أكثر من حرصه على البحث عن الهوية . فالعلم يهدف إلى إنشاء شبكة من العلاقات أكثر من حرصه على الاهتداء إلى أساس من الهوية وراء كل الأشياء .

أما فكرة القيمة ، فقد تم تصورها على جملة وجوه . فثمة كثرة من القيم . وقيم العلم تفصح عن معنى التوافق والجمال ، كما أصر بوانكاريه على ذلك . وهذا المعنى موجود أيضاً حتى فى التأملات الفيثاغورية القديمة . وفى بعض الفروض، ناحية من الجمال تتجلى فيها الروعة . وعلى الرغم من ذلك فعلينا ألا ننسى الهجوم الذى شنه الشاعر الإنجليزى كيتس على العلم ، واللعنات التى صبها بليك عليه . فلقد قيل إن نيوتن قد أفسد جمال قوس قزح ، كما قضى أويتسن على وحدة الأشياء .

ومن ناحية النفع ، ربما استطعنا أن نتوقع رجحان كفة مزايا العلم على سيئاته . وعندما بدأ العلم الحديث ، أكثر بيكون وديكارت من الإشادة بمدى النفع الذى سيحققه . بينما اتجه آخرون كمالبرانش وسبينوزا ، وبوانكاريه — فيما بعد — إلى القول بأن قيمة العلم لا تكمن فى فائدته بقدر كونها فى قيمته فى ذاته .

ومن هنا نصادف تعريفاً ثالثاً ممكنا لقيمة العلم . فقد اعتقد سقراط وأفلاطون أن للعلم قيمة فى ذاته. ومجد أفلاطون العلم الذى يتجه إلى التأمل البحت فى مقابل العلم الذى قد يساعدنا على تعلم كيف نعزف الآلات الموسيقية ،

أو نعد النجوم . فما كان يبغيه من تعلمنا العلم هو اهتداؤنا إلى معرفة حقائق الميتافيزيقا ، لا حقائق الطبيعة . وربما أمكننا أن نذكر فى مقابل هذا الرأى الذى أبداه أفلاطون رأى أبيقور الذى اعتقد أن المعرفة النافعة وحدها هى المشروعة . بل ويمكننا فى الواقع أن نضيف إلى رأى أبيقور رأى أفلاطون ذاته ، عندما عبر عن الرغبة فى جعل الناحية العملية تعتمد على المعرفة أو العلم .

وتستحثنا هذه الآراء المتنوعة على التساؤل عن قيمة العلم ذاته من ناحية الحقيقة . ولقد استنكر أفلاطون علوماً بالذات بسبب شدة التصاقها بالنواحى الجزئية . أما أرسطو — من جهة أخرى — فقد وجه اللوم إلى الرياضيين بسبب شدة التجريد الذى بدا فى بعض تأملاتهم . وأشار باسكال إلى عدم إمكان تعريف أسس العلم ومسلماته ، وتعذر برهنتها . وأرجع كانط نجاح العلم إلى تكوين العقل الإنسانى . وأكد كونت فكرة العلاقة — علاقة العلم بالعقل الإنسانى ، وعلاقة الأشياء بعضها بالآخر . ولكن نقد العلوم ، وما صادفه من تقدم فى نهاية القرن التاسع عشر ، بفضل ماخ وبيرسون وبوانكاريه وميبوه وليروا ودوهيم — والذى استمر بعد ذلك على يد أدينجتون ووايتهد وبرجوليه -- قد أثار التشكك فى نظريات كونت وكانط. إذ تبين فى الرياضة أولا ، وفى الطبيعة بعد ذلك أن اختلاف الفروض أمر ممكن ، وأن العلم اعتماداً على التجريد ينشئ أنساقاً مقفلة لكى يكتشف قوانين تتسم بالدقة . بل لقد أشير أيضاً إلى احتمال اعتماد هذه القوانين على حالات خاصة غير منتظمة لا تخضع لأى قوانين ، قد أمكنها التوازن بعضها

مع البعض بفضل خاصة عدم الانتظام هذه. وبينت الكشوف التي هي أكثر حداثة استحالة الحصول على وصف دقيق لبعض خصائص الأجسام المتحركة بغير إساءة لدقة قياس الخصائص الأخرى . وهذه الفكرة تعرف باسم قانون هايزنبرج للاحتمية .

ولنتأمل بعد ذلك أهمية العلم فى تقدم الفلسفة . إن تاريخ العلم وثيق الصلة بتاريخ الفلسفة . ويكفى أن نتذكر محاورة مينون ومحاورة تيتياتوس لكى ندرك كيف كان كشف الفيثاغوريين لبعض حقائق الرياضة من بين الأسس التى اعتمدت عليها نظرية أفلاطون فى المثل ، ولكى ندرك أيضاً أن الأزمة التى ترتبت على كشف الأعداد اللامعقولة كانت — فيما يحتمل — من بين الأسباب التى دفعت أفلاطون فيما بعد إلى إجراء تعديل عميق لهذه النظرية ذاتها . وكان علم جاليليو ، ومعاصريه ، من بين الأسس التى اعتمدت عليها فلسفة ديكارت . ويتعذر فهم مذهب لايبنتز بغير إحاطة بالتفاضل والتكامل . وبغير معرفة لتأثير نيوتن ، لن نكون قادرين على فهم محاولة هيوم الكشف عن شىء مماثل للجاذبية التى تحدث فى الأجسام ، فى مجال العقل . كما أننا سنعجز عن فهم المحاولة التى قام بها كانط للاهتداء إلى أساس عقلى لكشوف نيوتن . غير أنه عند البحث فى تاريخ تأثير العلم على تقدم الفلسفة ، علينا أن نلاحظ حقيقة واحدة تفرق بين ما حدث فى القرن التاسع عشر والقرن العشرين ، وبين ما حدث قبل ذلك . فلقد اتجه العلم فى العهد الأخير إلى نقد ذاته . فما كسويل لم يستخدم فروضاً متعارضة بسبب عدم معرفته لذلك ، ولكنه استخدمها وهو يعرف تعارضها . كان هذا الاتجاه مجرد بداية للحركة التى اكتملت بعد ذلك فى النظريات الحديثة التى تحدثنا عنها ، والتى

أشارت إلى عدم قدرة العلم على وصف الواقع بأسره وصفاً دقيقاً كاملا . ولذا يتحتم على العلم دائماً الاختيار ، بين دقة تحديد السرعة ودقة تحديد الموضع مثلا . إذ يتعذر الاهتداء إليهما معاً . وفضلا عن ذلك ، يستعان اليوم أكثر مما حدث فى عهد ماكسويل بالفروض المتناقضة ويقال إنها متكاملة. وهذه ناحية ربما لم تكن معروفة على عهد ماكسويل . من هذا يتضح أن الفلاسفة عندما ينتقدون العلم اليوم ؛ فإن هذا النقد لا يعنى بالضرورة التعبير عن تفضيلهم للنواحى اللامعقولة . إنه يدل أساساً على شدة الإخلاص لروح العلم ذاته ؛ الذى أصبح يرمى إلى الدقة المتناهية ؛ كما أصبح يدرك فى الوقت نفسه تعذر بلوغ الدقة المتناهية فى بعض النقاط .

وقد استخدمت نتائج العلم أحياناً فى تأكيد بعض أفكار فلسفية معينة ؛ أو بالأحرى لتأكيد إنكار هذه الأفكار ورفضها . فمثلا تم رفض نظرية كانط فى المكان — فيما يظهر — بعد إنشاء الهندسات اللا إقليدية ؛ كما أدت الفيزياء الحديثة إلى التشكك فى صحة مبدأ العلية. من هنا نستطيع أن نقدر مدى تأثير قيم الفلسفة بالنتائج التى يهتدى إليها العلم . ولكن ينبغى ألا ننسى أن هذه النتائج قد فسرت بالضرورة على نحو سلبى أكثر منه إيجابيا . وفضلا عن ذلك ؛ فإن مبدأ اللا حتمية الذى جاء به هايزنبرج ، على الرغم من أنه يعنى الابتعاد عن مبدأ الحتمية البحتة ، إلا أنه من الواجب ألا يفسر وكأنه يعنى تأكيداً لوجود الحرية .

وكانت المشكلة التى واجهت أفلاطون — من جانب على الأقل — هى إثبات مدى إمكان علم الرياضة . وكان أول حل عرضه هو نظرية المثل . ثم

عرض بعد ذلك نظرية بين فيها اعتماد العالم على تأثير المحدد على اللامحدد . وأعقبها بعد ذلك بنظرية الأعداد . وحاول أفلاطون اعتماداً على هذه النظريات أيضاً حل مشكلة علم الفيزياء، أو بمعنى أصح العلم فى صورته الناقصة كما كان فى عهده . واضطر ديكارت إلى مواجهة المشكلات نفسها ، وإن بدت فى نظره فى صورة أكثر اتصافا بالوضوح والتمايز . وكانت إجاباته — كما رأينا — هى القول بأن الامتداد فكرة واضحة ومتمايزة . واضطر كانط أيضاً إلى تناول المشكلة نفسها ، وإن كانت قد ازدادت دقة وتعقيداً بسبب اشتباكها بما طرأ من تقدم بفضل نظريات الفيزياء التى جاء بها نيوتن . وكانت إجابة كانط هى نظرية الصور والمقولات . والآن ، وبعد أن جاء أينشتين وبلانك وبوهر وهايزنبرج ، لم تعد المشكلة مقصورة على إثبات إمكان العلم ، ولكنها اتجهت إلى البحث عن أسباب عدم قدرة العلم على تجاوز حدود معينة . فعلينا القول بتقبل العالم للتفسير العلمى من ناحية ، وإن كان هذا العالم فى الوقت نفسه لا يقبل هذا التفسير فى بعض المسائل . والعلم يرغمنا على إدراك هذا الطابع المزدوج للعالم ، أى تقبله لتفسير العقل ، ومراوغته (المؤقتة على الأقل) لأى تحديد عقلى كامل .

على أن العلم يعرفنا بعض حقائق عن الأشياء ، وإن كانت هذه الحقائق مقصورة على ما نستطيع تسميته بهيكل هذه الأشياء ، أو حالتها قبل أن يتم تكونها . ومن ثم يصح القول بأن العلم الذى يعد بناء علويا للعقل قادر على الكشف عن البناء الأولى للواقع ، كما سبق أن بينا .

ولكن ، وكما سبق أن لاحظنا ، اكتشف العلم فى القرن التاسع عشر

وفى القرن العشرين ، وقائع بعيدة عن الحتمية ، وأشياء تعتمد على الصدفة يؤثر بعضها فى البعض تأثيراً متبادلا يؤدى إلى إلغاء كل منها لأثر الآخر . كما أدرك العلم أن الأساس الذى يقام عليه ليس محددا أو ثابتاً ، كما كان يظن من قبل . وهناك هيكل يقـــام عليه العلم بغير شك ، وإن كان هذا الهيكل يتصف بخلوه من الجمود والثبات ، كما يمكن القول .

ومع ذلك، وحتى إذا راعينا هذا التحفظ الأخير ، فإن علينا أن نضيف إلى ذلك القول بأننا كلما ازددنا اقتراباً من الحياة ، قلت قدرتنا على وصف الأشياء فى مصطلحات علمية دقيقة . وهذه حقيقة تنبه إليها كورنو ، كما أكدها بوترو ووارد وبرجسون .

وعندما يلاحظ العالم الأشياء ، فإنه يقف منهـا موقفاً، لا إنسانياً ، ومن ثم يستطاع القول بأن الحقيقة فى العلم هى الحقيقة كما تبدو لـكائن ذى حواس تفوق حواسنا قليلا ، وإن كان فى بعض الأحوال يتفوق علينا فى هذه الناحية تفوقاً عظيما . هذه الملاحظة تعد اعترافا بحقيقة عالم الحس ، فهو يمثل مستوى العالم الذى نحيا فيه .

وما ذكرناه لا يعد نقداً للعلم ، ولـكنه تحديد لمـكانته . ومن الواجب التنبه إلى خطورة أى اعتقاد فج فى العلم . غير أن ما هو أخطر من ذلك هو أى انتقاد مهوش للعلوم . إذ إنه يمهد الطريق أمام أية معتقدات غير معقولة .

* * *

صورت الفلسفة فى أغلب الأحيان بأنها محاولة يقوم بها الإنسان لتحرير نفسه من الحسى . ولـكن ربما بدا ضروريا كذلك تصورها محاولة يتحرر بوساطتها الإنسان من هذا التحرر ذاته ، الذى قد لا يكون أكثر من شيء ظاهرى . فهو لم يزد فى كثير من الأحيان على حالة إغراق فى جمود المثـالية .

ولنذكر أولا فى إيجاز محاولات التحرر من الحسى، التى قام بها كل من بارمنيدس وأفلاطون وديموقريطس وديكارت . فقد انتقد كل هؤلاء الفلاسفة نظرتنا المعتادة إلى العالم ، واستعاضوا عنها أولا بالواحد ثم بعد ذلك بالمثل ، وبعدها بنظرية الذرات ، وأخيراً بفـكرة الامتداد .

على أنه قد ظهر على الدوام فلاسفة اتجهوا إلى الاحتجاج على استبعاد الحسى . فلقد اعترف أرسطو مثلا (معترضا بذلك على أفلاطون) بأن الأشياء تتألف من مادة وصورة . واعتقد لايبنتز (مخالفاً فى ذلك رأى ديكارت) بأن فـكرة الامتداد ليست كافية لتحديد تصور الجسم ، وأنه من الضرورى إضافة تصور القوة.ودافع بركلى عن مباشرة «الحس العام» ضد لا مباشرة العلم . وعلى هذا يتضح أننا نصادف حتى عند أرسطو ولايبنتز الفيلسوفين العقلانيين « والمثاليين » بدايات للواقعية الفلسفية ، بل ربمـا أمكننا اكتشاف بعض إشارات إلى الواقعية فى النظرية المثالية التى جاء بها كانط . فهو عندما قال إن الظاهرات تفترض وجود الأشياء التى تظهر ، وعندما قال إننا لا نستطيع أن نعى أنفسنا إذا لم يتيسر لنا أولا الوعى بالعالم الخارجى ، فإنه بهذا الـكلام قد

وضع أسس نظرية تتسم بطابع واقعى . وذكر ريد معارضاً بذلك المثالية بأننا قادرون على حدس العالم الخارجى حدساً مباشراً . وربما اتصف هذا الحدس بحق بنوع من السحر . وعندما أكد مين دى بيران القول بأننا عندما نشعر بالقيام بجهد فإننا نصطدم بمقاومة العالم الخارجى ، فإنه قد شارك أيضاً (وإن كان على نحو آخر) فى تقدم الواقعية الجديدة .

وكانت فلسفة برجسون من بين الفلسفات التى تضمنت بعض تعابير عن الواقعية . فهو فى بداية كتاب « الذاكرة والمادة » قد جعل كل ما يحيط بنا صوراً ، وذكر أن رؤية الشىء تعنى وجودنا داخل الشىء . وبذلك صور لنا تصويراً جديداً شعورنا بكمون المدرك الحسى . وفى وسعنا العثور على معان مشابهة لذلك عند جيمس والواقعيين الجدد، وفى مذهب الوحدة التعادلية لبرتراند رسل . فهم جميعاً يقولون بعدم وجود اختلاف بين الشىء الذى تتوافر لنا فكرة عنه والفكرة التى لدينا عن الشىء . وكل ما هناك هو اختلاف فى السياق الذى ترى فيه الأشياء .

وقد اعتمدت نظريتهم -- كما رأينا — على القول بأن بعض العلاقات قد تتحقق دون أن تحدث تغييراً فى الحدود التى تربط بينها ، وأن المعرفة تعنى مثل هذه العلاقة . ولكن فيلسوفين آخرين هما ألكسندر ووايتهد قد أضافا فكرة أخرى تبدو متعارضة مع هذه النظرية القائلة باستقلال الحدود عن العلاقات القائمة بينها . فلقد تصور وايتهد — بوجه خاص — المعرفة علاقة لا تسمح للحدود بالبقاء دون تأثر بها . هنا نصادف مرة أخرى جدل

(ديالكتيك) الواقعية ، وهو ما يمكن إدراكه أيضاً من حقيقة ظهور مذهب الواقعية النقدية إلى جانب الواقعية الجديدة .

وربما أمكننا مصادفة صورة أخرى للواقعية عند الفيلسوفين الروسيين لوسكى وفرانك. ويتميز مذهبهما الواقعى بمسحة صوفية وسحرية . إذ هو يعتمد على الشعور بوحدة العالم .

وتتعارض تعارضاً كبيراً مع هذه الواقعية الصوفية ، الواقعية المادية التى جاء بها لينين . فهو فى كتابه الذى اعترض فيه على النقدية التجريبية ، بدا واقعياً أكثر منه مادياً . وأكبر خصم يتعارض معه فى هذا الشأن هو بركلى .

وتأثرت واقعية نيقولاى هارتمان بفلسفة هوسيرل ، كما تأثرت أيضاً ببعض أفكار فرانك . فهو اتباعاً لنظرية الفنومنولوجيا قد ذكر أنه عندما توجد معرفة يوجد دائماً شىء مفارق هو موضوع المعرفة .

واصطبغت واقعية هايدجر ، إن أمكن تسمية فلسفته واقعية (فهو قد يعترض على مثل هذه التسمية) بفكرته عن « الوجود فى العالم » . هنا لا نصادف مرة أخرى التفرقة الكلاسيكية بين الذات والموضوع التى ظهرت فى كل الفلسفات الواقعية التى تحدثنا عنها على وجه التقريب ، باستثناء فلسفتى بركلى وبرجسون .

ولإكمال هذا البيان عن الفلسفات الواقعية ، يمكننا أن نذكر أيضاً

الواقعية التوماوية لجيلسون وماريتان فى فرنسا ، والواقعية الـ Structural للفيلسوف الفرنسى ريمون روييه (التى لا تخلو من أوجه شبه بفلسفة ألـكسندر). وأهم نقطة ينبغى الحرص على توكيدها ، ما حـدث من تغير فى مظهر الواقعية فى الفلسفات التى جاء بها فلاسفة مثل برجسون ورسل ولوسكى ولينين وألـكسندر وهايدجر وهارتمان ، رغم ما بينهم من اختلاف .

* * *

ما الذى تعنيه مشكلة حقيقة العـالم الحسى ؟ هل هذه المسألة خاصة بإثبات الحقيقة الحسية لعالم الحس ، أم هى خاصة بإثبات الحقيقة المعقولة لعالم الحس ؟ واضح أننا لن نستطيع أن نجيب بالإيجاب عن السؤال الخاص بهل عالم الحس حقيقى ، إلا إذا كان ما نعنيه هو الحالة الأولى . وثمة مستويات مختلفة للواقع . وفى المستوى الحسى عالم الحس حقيقى . فـكل حقيقة تتناسب مع مستوى معين من الواقع . فمثلا ، إن أية خطوط سوداء مرسومة على ورقة بيضاء قد تبدو فى نظر الذبابة كأنها سلسلة جبال ووديان . وقد تبدو فى نظر الطفل كأنها مجموعة من مقاطع الهجاء . وستبدو فى نظر الشاب البالغ كأنها جزء من جملة . وكل مظهر من هذه المظاهر حقيقى فى مستواه . وبالمثل اللون الأحمر فى أحد مستويات الواقع يبدو كذبذبات ، ولـكنه فى مستوى آخر يبدو لونا أحمر « هنا » و « الآن » ولا يستطاع تحليله إلى عناصر أخرى .

وفى مراتب الواقع ، تقع الذبذبات فى مستوى أدنى من المدركات الحسية . بينما فى مراتب المعرفة ، تقع الذبذبات فى مستوى أعلى ، لأنهـا أصعب فى

معرفتها . والعلم كما لا حظنا يعنى إدراك ما قبل الواقع المدرك اعتماداً على معرفة أسمى من الإدراك الحسى .

وينبغى أن يلاحظ — فضلا عن ذلك — أن العالم الحسى هو عالمنا . والمشكلة تدور حول الآتى : لو أننى لم أكن هنا ، هل كان يوجد هذا العالم الحسى ؟ . ولكن محاولة الإجابة عن هذا السؤال تعنى انتزاع طرف من أطراف علاقة المعرفة ، يعد ضرورياً لها . إن هذا لشبيه بالتساؤل عما سيئول إليه ما هو معطى لو أن الشخص الذى سيعطى له هذا المعطى اختفى . مثل هذا السؤال ليس لدينا أية إجابة عنه ، وإن كان هذا لن يرغمنا مع ذلك على القول بصحة المثالية . إن هذا الموقف هو ما دعاه بيرى « الفيلسوف الأمريكى المعاصر بالمأزق المترتب على مركزية الذات » .

اعتمدت النظريات السابقة ، على القول بكمون الحدود فى باطن العلاقة القائمة بينها . ولكن علينا الآن أن ننتقل إلى موقف آخر بدا (فى نظر كل من رسل وجيمس — فى بعض فقرات — وبيرى) ضرورياً لتأكيد النظرة الواقعية . هذا الموقف هو الموقف الذى ينظر فيه إلى الحدود باعتبارها خارجية بالنسبة لعلاقاتها . ونحن لا نساق من هذا الموقف المترتب على مركزية الذات إلى المثالية (كما لاحظ بيرى)، كما أننا لا نساق إلى الواقعية . ولكننا قد نساق إلى إمكان تقبل الواقعية لو أننا اعتقدنا فى استقلال الحدود عن علاقاتها . فلكى نثبت حقيقة المعرفة ، بالإضافة إلى إمكانها ، علينا أن نتأكد فى حالة المعرفة من استقلال حدودها .

ومع هذا فإن ازدياد اكتمال معرفتنا بالعالم الخارجى، يحملنا على إنكار القول باستقلال الحدود عن علاقاتها . وذلك بعد ازدياد إدراكنا للصلة المتبادلة بين كل حد من حدود العالم والحدود الأخرى .

وهكذا إذا اضطررنا بفعل ما تقوله نظريات المعرفة (الواقعيــة منها على الأقل) إلى القول بوجود انفصال بين الحــدود والعلاقات ، فإننــا سنضطر بفعل ما يحدث فى الفيزياء إلى قبول مبدأ عدم الانفصال . ولعل هذا هو أحــد أسباب تأكيد هذا المبدأ الأخير فى مؤلفات وايتهد .

وعلينــا — فيما يحتمل — أن نقر معيــة هذين المبدأين على نحو ربما كان خافياً علينا .

ولعله من الجدير بالذكر أيضاً أن النظريتين اللتين حاولنا فحصهما — واعتمدت إحــداهما على القــول بوجود صلة باطنية بين الحدود والعــلاقات ، واعتمدت الأخرى على القول بأن هذه الصــلة خارجية . كما اعتقــدت الأولى فى كمون الحدود فى العلاقات ، بينما اتجهت الثانية إلى القول بمفارقة هذه الحدود — قد اتجهتا فى النهاية إلى إنكار الثنائية . فالنظرية الأولى تسوقنا إلى القــول بوحدة فى الــكيف فى المعطيات المتباينة التركيب (وهــذا هو ما رآه وايتهــد وجيمس أحياناً) . والنظرية الثانية تسوقنا إلى نوع من الوحدة التعادلية كالتى نصادفها عنــد بيرى وهولت وعند جيمس أحياناً ، وفى نظرية الصور عند برجسون . وحاول ألــكسندر فى نظريته عن الانبعاث أن يوفق بين النظرتين السابقتين . أما جيمس ووايتهد فقد قبلا فى الواقع فى فلسفتيهما هاتين النظريتين المختلفتين على السواء بغير لجوء إلى ما قام به ألــكسندر .

وفى فلسفة بركلى أدى نفس إنكار الثنائية الذى نصادفه فى الفلسفات الأقرب عهداً إلى إثبات ضرورة الله ، لأن الأفكار عنده كامنة دائماً فى داخل عقل . أما هذه النظريات الحديثة ففيهـا تنحت فـكرة النفس عن مكانتها السـامية . وكما لاحظ جيمس لم يعد الوعى من الأشياء الهامة ، بل لم يعد يعتبر شيئاً هاماً على الإطلاق . إذ أصبح ينظر إليه باعتباره علاقة .

علينا ألا نتخيل أن الواقعية مذهب بسيط . فهى تفتقر إلى التوازن والثبات بسبب تأرجحها الدائم بين نظريتى الـكمون والتجاوز . أى أنهـا تتذبذب من جانب من جوانب الحقيق إلى الآخر . ولـكن لعل هذا يرجع إلى رغبتهـا فى التزام الحقيقة ، كما أنه يرجع إلى عـدم وجود ضرورة تحتم تعبير كل نظراتنـا القـائمة على الـكشف عن العلاقات وأفـكارنا تعبـيراً كاملا عن الواقع ، أو استقصاءها لـكل جوانبه الخصيبة. ولذا تتجه الواقعية أحياناً إلى تأكيد قصدية ما بداخل نفوسنا ، وإلى الاتجاه نحو الأشياء ، كما تتجـه فى أحيـان أخرى إلى القول بوجود هوية بين الأشياء وبين ما هو داخل نفوسنا .

وحتى إذا نجح العلم يوما ما فى تعريفنا على أكمل وجه ما يحدث فى الإدراك الحسى ، فإننا قد نشك فى إمكان كشفه لهذا السر كشفاً تاماً .

فثمة سر. ولـكن هل هناك مشكلة حقاً؟ منذ اللحظة التى طرقنا فيها المشكلة ، بدت وكأنها لا تقبل أى حل . ولـكننا إذا راعينا عالم ما قبل هذه المشكلات ، العالم الذى كنـا نحيا فيه فى البداية (أى الحالة التى كنا نعتقد فيها بوجود عالم خارجى ، والتى كان لدينا فيها ذلك الإيمان الحيوانى الذى تحدث عنه سانتيانا ،

والتى كنا نحس فيها بأننا ملتصقون بالأشياء، وبأننا قادرون على معرفتها أيضاً) فإننا سندرك أن القول بأن المعرفة مشاركة للعالم واتصال به قول حقيقى ، وأن الأشياء تتميز بهذه المشاركة وبهذه الصلة ذاتها .

* * *

كانت هناك نقط ضعف فى الأنواع الكلاسيكية من التجريبية والواقعية. وساعدت نقاط الضعف هذه على تميز المثالية بالتفرد فى بحث المشكلات الفكرية العويصة العليا . على أن التجريبية والواقعية قادرتان حقاً على اتخاذ مظهر ميتافيزيقى عال . وعندما تحدث كانط عن إمكان إثبات الوجود ، فإنه قد استطاع أن يهيىء السبيل أمام فلسفة شلنج ذات الاتجاه الموجب ، وما نستطيع تسميته بالصورة العليا للتجريبية . وثمة تجريبية ترانسندتالية (كتجريبية شلنج) التى تحاول بيان الشروط الخاصة بحقيقة التجربة وليس مجرد إمكانها . وهناك التجريبية الأصيلة (الراديكالية) التى جاء بها جيمس ، التى رحبت بفكرة العلاقات وبفكرة الحدود أيضاً . بل ثمة احتمال فى إمكان ظهور اتجاه واقعى يعترف بإمكان الماهيات كالذى نصادفه عند مور ورسل وهوسيرل وسانتيانا . وثمة واقعية وجدانية كما هو الحال فى فلسفتى برجسون وماكس شيلر . هذه التجريبيات الترانسندتالية والأصيلة واللاعقلية (إذ ربما أمكن انطواء كل هذه الصور المختلفة من التجريبية على وجه التقريب تحت مذهب واحد) قد جعلت التجريبية بعيدة الاختلاف عن التجريبية التى يجىء ذكرها فى المراجع . فهى ربما سمحت لنا بالجمع فى صعيد واحد بين اتجاهات فلاسفة مختلفين

كباسكال وشلنج وهيوم وماكس شيلر وبوترو ورسل وبرجسون وراو ووايتهد وهايدجر .

إن مثل هذه التجريبية قد تكون متصلة بنقد فكرة الإمكان، وإثبات حقيقة الحادث ، وحداثة الضرورى . وربما كان القول بأولية مقولة توجيه الواقع — وهو ما تجاهله بعض فلاسفة الوجود ، وإن كان كانط لم يتجاهله — من العقائد التى تؤمن بها هذه الفلسفة . وهى بوصفها تعتمد من جانب على الملاحظة الباطنية قد تحاول — فيما يعتقد — إنشاء نظريات وجودية للمكان والزمان ، يتم الشعور فيها بالزمان كتوقع وحنين وندم . ومن جهة أخرى ، فإنها قد تعتقد أن الزمان والمكان مجرد خرافتين . فما هو موجود عبارة عن أشياء سابقة أو أشياء لاحقة، أو أشياء متآنية . ففكرة الزمان وفكرة المكان مستمدتان من الأشياء (أو من العالم فى الحق) ، أى من الأشياء المتجاورة ، والأشياء المتأخرة أو المتقدمة فى وضعها بالنسبة للأشياء الأخرى .

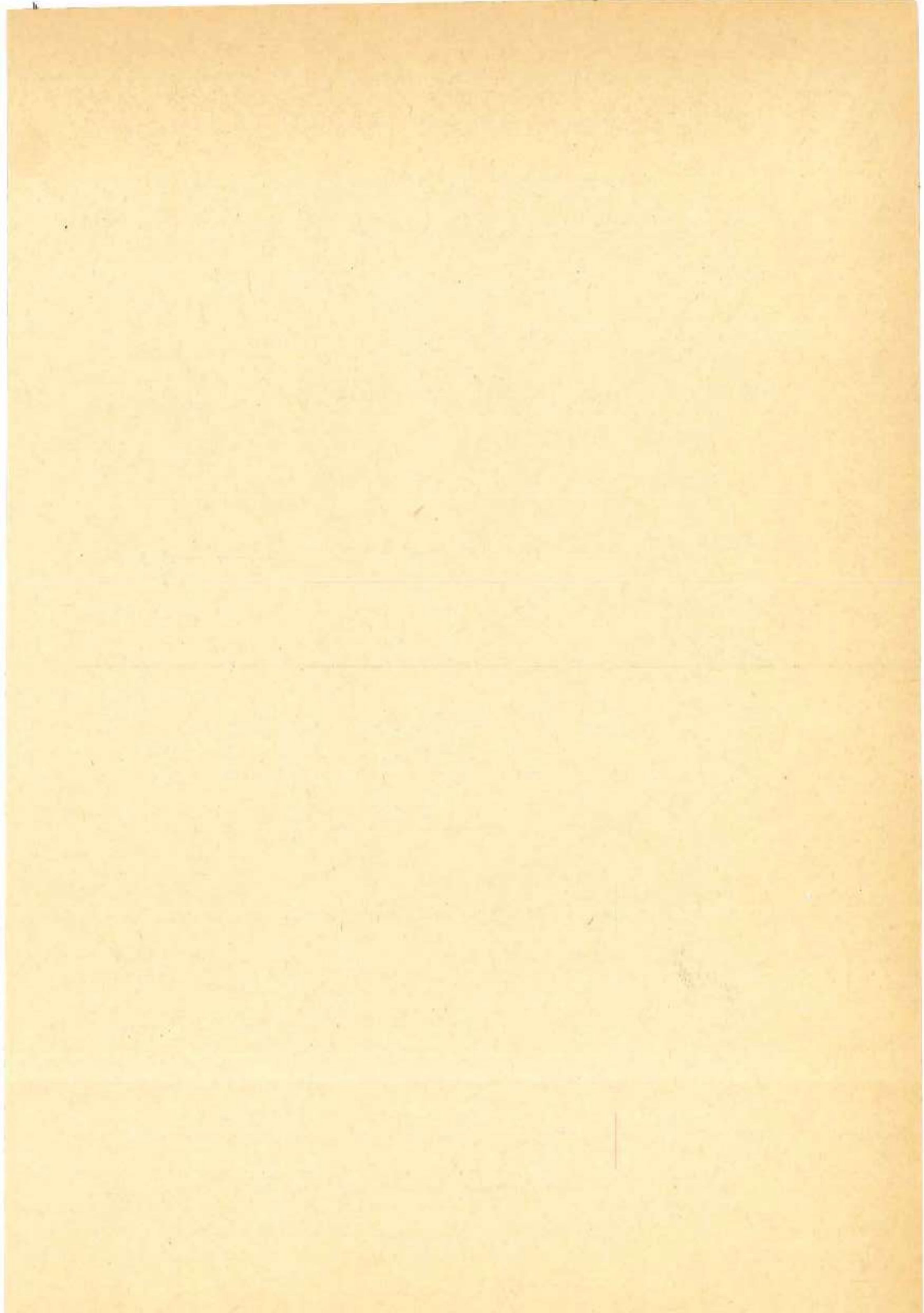
وعلى هذا فإننا سننساق إلى الواقعية . وهذا يعنى ألا يحدث تأمل إلا فيما هو ليس مجرد تأمل ، وألا يحدث وعى إلا باللاوعى . فقبل أن أفكر ، هناك شىء ما على الدوام . إنه الشىء الذى أفكر فيه . ومن ثم يكون القول : « هناك شىء يفكر فيه، إذن أنا موجود» مماثلا فى صحته للقول : « أنا أفكر، إذن أنا موجود » . والشىء الذى يفكر فيـــه موجود قبل حدوث أى تفكير فيه .

وفضلا عن ذلك ، فإن أعضاء لحس لاتتأثر بفعل العقل فحسب ، ولكنها

تتعرض للتحول بفعل الأشياء أيضاً . وليس ثمة ما يمنع من تأييد قول أفلاطون بأن العين شبيهة بالشمس . أو ما يمنع من اتفاق التجريبية مع أفلاطون فى فكرته القائلة بأن الضوء هو الذى خلق العين . ولكننا إذا فسرنا كلام أفلاطون على نحو غير أفلاطونى ، علينا أن نضيف إلى ذلك — كما ذكرنا — بأن المادة تشكل الصورة ، قبل أن تشكل الصورة المادة . ومن ثم فإننا نصبح قريبين إلى أبعد حد مما أسماه ألكسندر بالانبعاث ، وما أسماه وايتهد بالتنامى .

وتحدث نوفاليس عن « المثالية السحرية » ، متبعاً تقليداً يرجع إلى البرتوس ماجنوس ويرجع إلى العرب الذين عرفوه من أفلاطون . ولعله مستمد من أفلاطون أكثر من استمداده من أرسطو . وحرص نوفاليس على الجمع فى عمق بين السحر والمثالية . وإن كان ليس هناك ما يحول على الإطلاق دون الجمع كذلك بين الواقعية والسحر . ولقد أدرك ريد هذا المعنى ، دون أن يتبينه جلياً ، عندما تحدث عن سحر المدركات الحسية .

لاشك أن كلمة مثالية وكلمة واقعية من الكلمات البعيدة كل البعد عن الكفاية . وربما أمكننا أن نقول مثل هذا القول ، الذى ما كان من المستبعد لنوفاليس قوله وهو : إن المثالية المتطرفة والواقعية المتطرفة تتلاقيان . وربما كان الأوفق هو أن نضع أنفسنا فى موضع نتسامى فيه عن كل من الواقعية والمثالية ، وأن ننكر كل هذه المذاهب التى لا تزيد على مجرد نظرات . إنها نظرات إلى أشياء لا يمكن أن تحيط بها أية وجهة نظر .



١٢ — الأشياء والكائنات الحية والأشخاص

الكلمة اليونانية Physis الدالة على الطبيعة ، والكلمة اللاتينية Natura تعنيان نفس الشيء . فهما تدلان على قوة النمو التى تتميز بها الأشياء ، والتى تجعلها تتصف بماهيتها . والكلمتان على السواء — وعلى الأخص الكلمة اليونانية — تشيران إلى شيء دينامى . وإن كانت كلمة Physis قد اتجهت عند أفلاطون تدريجياً إلى الدلالة على شيء مثل ماهية الشيء ، كما تصورها . ونسى أفلاطون بعد ذلك تقريباً المعنى الأصلى للكلمة ، واستعاض عنه بمعنى أكثر دلالة على الثبات .

وتصور ليوقريطس الطبيعة فى قصيدته عن الطبيعة شيئاً مستقلا تماماً عن الآلهة ، وإن كانت رغم ذلك خاضعة لقوانين القدر . واتجهت النظرة المسيحية — على عكس ذلك — إلى تمثيل الطبيعة شيئاً من صنع الإرادة الإلهية . واتبع ديكارت هذه النظرة نفسها واستنبط قوانين الطبيعة من صفات الله . واستخدمت كلمة « قانون » عند الكلام عن الطبيعة . لأنها تصورت مجتمعاً كبيراً وضع الله قانونه .

أما سبينوزا الذى امتزجت فى فلسفته عدة مؤثرات ، فقد فضل الفكرة

التى نادى بها بعض مفكرى عصر النهضة على تصور ديكارت للطبيعة . وهى الفكرة القائلة بأن الله لم يضع أية قوانين تسير الطبيعة من الخارج ، لأن الله هو الطبيعة ، والطبيعة هى الله . ومع هذا فتبعا لما ذكره سبينوزا علينا أن نفرق بين الطبيعة كشىء خلاق (natura naturans) ، وهذه على وجه الدقة هى الله ، والطبيعة كشىء مخلوق (natura naturata) أى ، ما يفهم عادة على أنه الطبيعة . ويدل المعنيان فى مذهب سبينوزا ، على جانبين للحقيقة ، أحدهما فعال ، والآخر أكثر انفعالا . والجانب الأكثر فاعلية بطبيعة الحال هو الأكثر اتصافاً بالحقيقة . وتميزت هذه النظرية بأنها سمحت لسبينوزا بالجمع بين الآلية عند تفسير الأشياء الجزئية ، وأظهرت « افتتانه بالله » فى نظرته إلى العالم فى جملته .

وفى القرن الثامن عشر ، أثبت لايبنتز وجود توافق بين عالم الطبيعة الذى تسوده مبادئ الآلية ، والعالم الروحى الذى يسوده مبدأ الغائية . هنا أدرك الله مدبراً لأمور العالم وواضعا لقوانينه . وفيما بعد نظر إلى الطبيعة كشىء يتميز « بالجود » ، كما سبق أن تصورها مونتانى . ونحن نصادف هذه الفكرة نفسها عند فلاسفة من القرن الثامن عشر . إذ هى موجودة عند هيوم مثلا . فما خفف حدة الشك عنده ، إدراكه قيام الطبيعة بتنظيم الأشياء على نحو يجعلنا لا نأسف لعدم معرفتنا ما لا نعرف . وقد بلغت فكرة « جود » الطبيعة ذروتها عند روسو ؛ الذى أحيا مرة أخرى الخلاف القديم الذى سبق أن أثاره السفسطائيون اليونانيون بين العادة والطبيعة . ففى نظر روسو ، كل ما أحدثته

واتجه فلاسفة آخرون عاشوا فى نفس العصر كهولباخ صاحب كتاب (Systeme de la Nature — مذهب الطبيعة) إلى تنمية الاتجاه المادى إلى الطبيعة .

وعلى الرغم من شدة تأثر كانط فى البداية بلايبنتز؛ ثم تأثره بعد ذلك بهيوم وروسو ، فإنه قد اختلف عن هؤلاء الفلاسفة الثلاثة عندما قال بوجود شر فى الطبيعة. وكما رأينا ، اصطبغت فلسفة كانط فى هذه النقطة بالمعتقدات التقووية . والقول بوجود جانب موجب فى الشر قد تسبب فى خلق عدة مشكلات ودفع كانط إلى إنكار نظرة لايبنتز العقلانية ونظرة روسو الوجدانية ، وثقته المسلم بها فى هيوم (فى عالم الطبيعة على الأقل) .

واستمر الصراع بين هذه النظرات المختلفة إلى الطبيعة فى القرن التاسع عشر . فبدت الطبيعة فى نظر فيشته مجرد نوع من المادة التى تظهر لوعينا الأخلاقى . وأدرك شلنج الطبيعة طرفاً من الطرفين اللذين يتألف منهما المطلق . أما الطرف الآخر فهو العقل (الروح) . واعتقد هيجل أن الطبيعة مرحلة فى تطور الروح . وطالبنا شوبنهاور (مختلفاً عن هؤلاء الفلاسفة جميعاً)بألا نتصور الطبيعة أكثر من خداع ، قد أحدثه ما كان يمكن لديكارت أن يسميه بالـ malin génie (الشيطان الخبيث) . وعارض نيتشه بدوره شوبنهاور والفلاسفة الآخرين الذين تحدثنا عنهم . فقد رأى فى نظرياتهم تعبيراً عن نفس الحاجة إلى الكشف عن عالم وراء عالم الظاهرات. وبدا أن الواقع فى نظر نيتشه هو هذه الظاهرات عينها، كما تكشف عن نفسها لنا. وهكذا نكون قد وصلنا إلى نزعة طبيعية بمعنى الكلمة، بعيدة الاختلاف عن مزاج العقلانية والرومانتيكية الذى

صادفناه عند الفلاسفة الذين جاءوا بعد كانط . . وإن كانت نزعة نيتشه الطبيعية قد ظلت محتفظة بجانب ملحوظ من الرومانتيكية، فى نفس الوقت الذى تخلصت فيه من كل مظاهر العقلانية .

ويمكننا أن نقابل بين هذه النزعة الطبيعية الرومانتيكية ، وبين النزعة الرومانتيكية التى تجاوزت الطبيعية عند كيركجورد وجيمس ، اللذين لم يرضيا عن النظرات المعتادة للطبيعة ، وحاولا كما فعل باسكال تبرير وجود المعجزات .

ومن ثم يمكننا أن ندرك كيف ينتهى تاريخنا الموجز فى هذه المسألة بنقائض أيضاً .

وثمة مذهب آخر ربما تجاوز كلا من الطبيعية ، ومذهب التسامى على الطبيعة . هذا المذهب هو مذهب برجسون الذى لم يبتعد كثيراً عن مذهب شلنج وشوبنهاور، وإن اختلف برجسون عن شوبنهاور بسبب ثقته فى الطبيعية . فقد اعتقد برجسون أن الأشياء عبارة عن تجريدات . والواقع يتألف من الحياة ومن الأشخاص . ولكننا بالنسبة للحظة الراهنة لن نخوض غمار مشكلات من هذا النوع . فعلينا أن نرى الأحداث كما ذكر وايتهد فى صورها المختلفة ، ومن ثم فإننا سنراها كأنواع ثلاثة هى الأشياء والكائنات الحية والأشخاص .

* * *

وربما أمكننا الاهتداء إلى نفس النتيجة ، لو أننا تأملنا فكرة النظام .

وأول فيلسوف تحدث عن النظام فى صورة ملحوظة، وإن بدا فيها اضطراب هو أنكسيماندر . إذ قال إن كل عنصر من العناصر ، (التراب والهواء والنار والماء) يسعى لتخطى نطاق الآخر ؛ وإن كان ينال جزاءه نتيجة لذلك . فى هذه الصورة الأسطورية ظهرت فكرة النظام لأول مرة . ونحن نصادفها بعد ذلك فى فلسفة بارمنيدس الذى ذكر أن كل الأشياء مقيدة بسلاسل الضرورة القوية . كما نصادفها عند هيرقليطس الذى صور شروق الشمس وغروبها وكل ظواهر العالم خاضعة للوجوس أو العقل . وعند أفلاطون تأكيد للنظام وللدور الذى يقوم به الصانع الإلهى فى نسج الأحداث فى صورة آلية تتبع القدر . واتخذت فكرة النظام عند ديكارت قيمة منهجية . وبدا ذلك فى قوله إن علينا أن ننشىء نظاما حتى وإن لم نصادفه معطى فى الطبيعة. ومن بين القواعد الأساسية لمنهجه ضرورة مراعاة النظام فى خطواتنا عندما ننتقل من فكرة إلى أخرى . وفسر سبينوزا نظام أفكارنا ونظام الأشياء كتعبير للطبيعة الخلاقة أو الله . فنظام الأشياء وروابطها يماثل نظام الأفكار والنظام الذى يربط بينها : لأن الأشياء والأفكار حالات لكينونة الله . وعرف لايبنتز النظام كشىء يجمع بين الاتساق والخصوبة . وعند كانط نصادف فى هذه المسائل كغيرها اتجاهاً إلى عكس أطراف المشكلة . وليس من شك فى أننا نستطيع أن نصادف إشارات لهذا الاتجاه العكسى عند أفلاطون وديكارت ولايبنتز. ولكن كانط قد أظهر بالتأكيد وضوحاً أكبر ودراية أعظم بالمشكلة عندما أكد أن النظام ليس موجوداً فى الأشياء ، ولكنه يفرض عليها بوساطة

العقل الإنسانى . والفكرة السائدة فى فلسفات كونت وكورنو هى فكرة النظام. ويهدف مذهب كونت إلى الجمع بين فكرة التقدم وفكرة النظام. وأصر كورنو على القول بوجود اتساق فى الطبيعة ، وإن كان قد بين فى نفس الوقت أن هذا الاتساق يمكن أن يبرهن عليه بطريقة تعتمد هى ذاتها على الاحتمال ، لأن الطبيعة تتمتع بخصوبة وتعقيد أشد مما تصوره العقلانيون عادة ، واستمر بوانكاريه فى بحث فكرة النظام التى جاء بها كورنو ، كما انتقدها ، ونظر إلى النظام كشىء احتمالى محض ، وفسره — كما سبق أن رأينا — كنتيجة للتوازن الذى يحدث بين أحداث خاضعة للمصادفة . وعند برجسون ليس هناك نوع عام من النظام ، بل هناك نوعان : النظام الآلى والنظام الحيوى . والنظام الآلى يظهر متداخلا مع النظام الحيوى .

وربما كان علينا أن نميز بين أنواع متعددة من النظام. وهذا يصح عن كل شىء حتى الرياضة . فإن علينا أن نميز بين الأعداد الترتيبية (ordinal) والأعداد الرئيسية (cardinal) . وكما بين برجسون ؛ ليس هناك مشكلة عامة خاصة بالنظام ، ولكن هناك مشكلات جزئية خاصة بنظم جزئية . ومن ثم نكرر القول مرة أخرى بأن ما يواجهنا هو عدة عوالم للواقع ، تتبع عدة أنواع مختلفة من النظم . ولقد سبق أن فرقنا بين عالم الأشياء ، وعالم الكائنات ، وعالم الأشخاص .

* * *

والكلمة اليونانية الدالة على « الشيء » هى Pragma ، وتعنى شيئاً قد صنعه الإنسان . وكما أمكننا أن نلاحظ فى بضع مناسبات ، لقد كان لتأمل الأعمال الفنية والمصنوعة والأشياء التى صنعها الإنسان ، أثر كبير على تقدم الفلسفة . وهذه الفكرة من بين الأسس الأولى التى اعتمدت عليها نظرية المثل . ومن الأمور المحيرة التى لا يسهل فهمها ، إنكار أفلاطون فى آخر مرحلة من مراحل حياته الفلسفية وجود أية مثل للأشياء التى صنعها الإنسان . والواقع أن أفلاطون قد استشهد حتى فى الكتب الأخيرة من الجمهورية بفكرة الأشياء المصنوعة كفكرة السرير مثلا .

وبدت الأشياء عند أفلاطون شبيهة بمثل متقاطعة (وإن كنا نذكر بغير شك أنه قد تحدث فى محاورة فيلابوس عن توالد ماهيات وسط تيار الحس) . ومن ثم يكون أفلاطون قد خصص موضعاً للأشياء فى نسقه . والأشياء عند ديموقريطس ، على العكس هى ذرات متلاحمة .

وشعر أرسطو بأن أى مذهب من هذه المذاهب لا يعبر تعبيراً كاملا عن تصورنا للأشياء ، ومن ثم فإنه وضع نظرية تصور فيها الأشياء وحدات كاملة تتألف من صورة ومادة ، وهى نظرية ظلت سائدة فى أغلب فلسفات العصور الوسطى .

على أن ديكارت قد اتجه إلى معارضة نظرة أرسطو ، وذكر أن الأشياء الجزئية مجرد ظاهرات . فوراء الكيفيات الثانوية الزائلة (ومن ثم تتصف بأنها وهمية) رأى ديكارت الواقع مقصوراً على التصور الرياضى للامتداد . ولاجدال

أن ديكارت قد ظل حريصاً على مراعاة شيء جزئى واحد (إن أمكن اعتباره بالشيء) . هذا الشيء هو الكائن الحى الذى تظهر له الظاهرات ، والذى يدرك الأفكار الواضحة المتمايزة . وأغرب من هذا ، أن ديكارت فى بعض فقرات من كتابه يطالبنا بأن نضع أنفسنا فى مستوى البداهة ، وأن نرى الأشياء كما ترى فى الحياة العادية . والاتجاه الأساسى للديكارتية ينكر وجود الأشياء الجزئية ، ويؤكد وجود الامتداد الرياضى الكلى . ونحن نصادف المعنى نفسه عند سبينوزا . وهو وإن كان قد اعترف بالحاجة إلى توجيه عناية خاصة إلى الجسم الإنسانى الذى تعد النفس فكرته ، إلا أنه رأى أن كل ارتقاء فى سبيل بلوغ الحقيقة يؤدى إلى تلاشى الأحوال الجزئية على ضوء الأبدية والكلية الكاملة .

وكما كافح أرسطو ضد بعض مظاهر من الأفلاطونية ، كذلك عارض لايبنتز بعض جوانب من الديكارتية . وعندما رجع أحياناً إلى أرسطو ، اعترف بوجود قوى فردية فى العالم وصلات جوهرية وظواهر قائمة على أساس وطيد .

فلما جاء كانط حدث تحول فى طريقة عرض المشكلة . إذ تغير عرضها عما كانت عليه عند ديكارت ولايبنتز . فلقد نظر إلى الأشياء كجواهر جزئية فحسب . ويقوم العقل بإنشاء عللها كأول خطوة فى التجربة ، التى لا تكتمل إلا بعد حدوث اتصال بين الأشياء كافة فى التجربة فى جملتها .

وأحدث هيجل تحولا آخر . فقد صور على نحو أفضل ممن سبقوه حركة

العقل . وقرر أن الأشياء جواهر تـكمن وراء كيفياتها ، وبين كيف يتجه العقل إلى إثبات وجود هوية بين الأشياء وكيفياتها ، ثم كيف يتجه فى حركة تالية إلى إنكار وجود الأشياء ، حتى ينتقل إلى نظرة أعمق فى طبيعة الواقع .

وقد أصبح تأكيد وجود الأشياء الذى بدا فى نظر هيجل أمراً لا يشغل غير آن من الآنات التى يمر بها العقل فى تقدمه ، شيئاً هاماً فى ذاته عند بعض الواقعيين والفنومنولوجيين والشعراء .

وعنـدما نبه الفيلسوف المثالى برادلى إلى الانفصال الذى يحدثه العقل بين الـ that (موضوع الحـكم) والـ what (صفاته) فإنه قد تابع بالفعل تحليل هيجل لتصور الأشياء فى علاقتها بكيفياتها . وإذا رجعنا إلى ما قبل ذلك ، ربما صادفنا فيما سماه كانط بالموضوع الترانسندتالى شيئاً شبيهاً بالصورة التى نتخيلها للشىء . ويمكننا أن نلاحظ بهذه المناسبة أن كانط قد تصور الشىء فى ذاته شيئاً شبيهاً بالأساس الذى نعتقد أن تصورنا للأشياء يعتمد عليه . ومن ناحية أخرى ، لقد اعتقد بعض علماء النفس كالفينى « يروزالم » أننا ننشىء فـكرتنا عن الأشياء على غرار نفسنا الفعالة . فنحن نتخيل اعتماداً على نوع من « التحويل » و « الإسقاط » أن فى الأشياء محوراً مشابهاً للمحور الذى نشعر بوجوده فى شخصياتنا .

ومع هذا ، وكما ذكرنا ، نحن لانهتدى إلى تحليل للشىء يرده إلى مظاهره المختلفة إلى عند أحد الفلاسفة الواقعيين كرسل . ونحن نصادف نفس الفـكرة فى صورة أخرى فى فينومنولوجية هوسيرل ، الذى عرف الأشياء بأنها « تعطى

نفسها » دائماً فى صور منظورة متعاقبة . وما تفتقر إليه هذه التحاليل التى قام بها رسل وهو سيرل فى أغلب الظن هو جانب الـ thatness الذى نبه إليه برادلى وجانب التموضع objectness الترانسندتالى الذى أكده كانط ، والذى أرجعه « بروزالم » إلى قيامنا بإسقاط نفسنا فى الأشياء .

وربما صادفنا أيضاً فى أشعار رلـكه (بتأثير المثال رودان من ناحيـة) محاولة للتعبير عن خاصة الفردية الصماء التى تظهر فى الأشياء ، كما نقابل فى بعض كتابات فاليرى النثرية ما يشبه الدهشة التى نشعر بها عند مواجهة الأشياء باعتبارها وليدة حركات عشوائية تحدث للبحر أو الأرض . وأكد سارتر فى العهد الحديث ما سماه بالناحية المنافية للعقل فى الأشياء ، وتعددها الهائل . وإن صح القول بأن وصف سارتر كان أقرب إلى التعبير عن نوع من التجارب المرضية ، التى أفلح سارتر فيما بعد فى البرء منها .

إن مايهم فى هذا السياق هو مراعاة مختلف مستويات التجربة . ولقد ذكر لنا كل من أفلاطون وديكارت وسبينوزا أن الأشياء تختفى عندما يبلغ العلم أعلى ذروة له . على أنه لما كان الإنسان عادة لا يبلغ دائماً أعلى قمة فى العلم ، لذا كان من الطبيعى أن تظهر حول الإنسان (الذى يصح تعريفه بأنه كائن ذو محـور ، أو كائن يتمركز كل شىء فيه حول نفسه) أشياء تبـدو هى الأخرى ذاتية المحور . إن هذا هو مايحدث فى مستوى إدراكنا الساذج ، الذى تختفى فيه الصور المسطحة ، وتظهر عوالم أقرب إلى التـكثف ، يؤلف كل عالم منها « شيئاً » .

وهكذا يدفعنا إدراكنا الساذج إلى الاعتقاد بأن هناك أشياء تعرض لنا أحياناً جانباً من حوانبها ، وتعرض لنا فى أحيان أخرى جانباً آخر . ولكننا نشعر فى الوقت نفسه بأن لهذه الأشياء جانبا جوانيا مستغلقا على إدراكنا .

إن واقعيتنا إذن ليست واقعية تؤمن بالتجانس وترى كل الأشياء فى مستوى واحد كمستوى الامتداد مثلا . إنما الأمر على عكس ذلك . فثمة جوانب مشخصة متعددة تتحد بقوة الطبيعة، وتتخذ صورة مشخصة هى مانسميها بالأشياء . ومن ثم فإننا ننتقل من مباشرة الرؤية التى انتقدها واتهد إلى شىء أكثر عمقاً .

وهنا ألا يصح أن نتذاكر قصيدة Dinggedicht (قصيدة الشىء) لرلكه ومحاولة هوسيرل تحديد الأشياء إلى أقصى حد مستطاع، اعتماداً على تعداد مظاهرها؟ فالأشياء — كما قال — لا يمكن أن تبدو لنا إلا فى صورة مظاهر وصور منظورة، وهى تكشف نفسها، ولا تكشف نفسها، معا. ولم يسبق فيما مضى أن ظهر أى تصور أفضل للأشياء فى مناظرها المتعددة ، وكذلك فى إبهامها وخفائها . فهى تتصف بالكمون والعلو معا . أو لعلها تراوغ هاتين الصفتين معاً . وهى بعيدة كل البعد عن أن تكون مصدر غثيان و « قرف » : إذ إن الفنانين يكشفون عنها ، كما أننا نكشف عنها ، فى أسمى لحظات نمر بها. وهى تتكشف فى صور الطبيعة الصامتة، وتكون مبعث إشراق وانتشاء .

* * *

لقد جعلت الأساطير العالم مسكونا بالقوى الحية. وحرص الفلاسفة الأولون

على اتباع هذه الفكرة. إذ قال طاليس إن العالم مملوء بالآلهة. وتصور أنكسيماندر العالم خاضعاً لقوى تجعله لا يتعدى حدوده .

ولم يكن لتأمل ظواهر الحياة عند أفلاطون الأهمية التى أصبحت لها عند أرسطو ، الذى تأثر تصوره للجوهر والعلية بوجه خاص بتأملاته لفكرة توالد الكائنات الحية . ونظريته الخاصة بتحول المادة إلى فعل بتأثير الصورة (التى هى عبارة عن فعل) مأخوذة عن ملاحظة ولادة الكائن الحى ، الذى يولد بفعل تلاحم ما هو بالقوة مع ما هو بالفعل ، بتأثير الصورة . و بدا العالم بأسره فى نظر أرسطو منقسما إلى أنواع ، بحيث تعد كل التفسيرات نوعا من التصنيف، الذى تنظم فيه الأشياء وفقا لنوعها، على نفس النحو الذى يتبع عند تصنيف الحيوانات وفقاً لأنواعها . وفرق أرسطو — فضلا عن ذلك — بين نماذج مختلفة من النفوس . فهو لم يقتصر على القول بوجود نفس ناطقة فحسب، ولكنه قال أيضاً بوجود نفس تتحكم فى حركات أعضاء الجسم ، ونفس أخرى تتحكم فى تغذيته . وتتبع هذه النفوس نفساً تضطلع بمهمة تحريك الأعضاء ، وأخرى تختص بالجهاز العصبى .

والفكرة القائلة بأن العالم ذاته عبارة عن حيوان هائل حى (وهى الفكرة التى أشار إليها الفلاسفة السابقون لسقراط) قد عادت إلى الظهور مرة أخرى فى عصر النهضة ، وبدت فى صور متنوعة . ولقد انحدرت هذه الفكرة إلى فلاسفة عصر النهضة من الرواقيين من جانب ، ومن الفلاسفة الأفلاطونيين الجدد من جانب آخر .

وكانت فلسفة ديكارت رد فعل ضد كل من تصور عصر النهضة ومذهب أرسطو على حد سواء. وأول شيء قام به ديكارت هو الخلاص من كل هذه الأنواع من النفوس باستثناء النفس العاقلة (الناطقة بلغة أرسطو). فقد اعتقد ديكارت أن الصفة الوحيدة للنفس هى الفكر. وإلى جانب ذلك، لم يكن ديكارت عند كلامه عن طبيعة النفس قد انتهى من معرفة وجود الجسم، ومن ثم فإنه لم يستطع أن ينسب للنفس - فى تأملاته الثانية على الأقل - أى تأثير على الجسم، الذى لم يكن قد أثبت وجوده بعد. وفضلا عن ذلك، كما رأينا، فإنه لم يصف المادة بأية صفة خلاف الامتداد. كما أنه لم ينسب للنفس أية مهمة خلاف الفكر. وهكذا استبعد من فلسفته البحث فى العلل الغائية بعد أن كانت هذه الفكرة عظيمة الأهمية عند أرسطو، وأبقى ديكارت الآلية وحدها. أما الحياة فإنه لم يعتبرها خاصة روحية على الإطلاق. فهو بعد أن رأى الفصل بين الأشياء الروحية و الأشياء المادية، رأى جعل الحياة من نصيب العالم المادى، ومن ثم جاءت نظرية ديكارت عن (الحيوانات الآلات) Animaux machines وفيها اعتبرت الحيوانات فى مستوى المادة تماما.

وفى هذه النقطة أيضاً قام لايبنتز برد فعل ضد الديكارتية. إذ قال أن العالم زاخر بالحياة، وإن الرجوع للعلل الغائية أمر مشروع. كما ذكر أن بين النفس الإنسانية والمادة اتصالا لامتناهيا، تشغله كائنات روحية (وهى وإن لم تكن قد بلغت كما لا مماثلا للإنسان إلا أنها روحية). وفى النهاية قال إن جوهر كل كائن قوة وطاقة.

وفى آخر كتب النقد التى ألفها كانط (نقد الحكم) بحث كانط ظواهر

الحياة إلى جانب بحثه للعمـل الفنى . وارتأى إنبعاث الاثنين من نوع من أنواع الخيال التلقائى المختبىء فى أعماق طبيعة الإنسان. وما تتميز به الحياة فى نظر كانط هو قصديتها . وهى ليست قصدية متجهة تجاه شىء آخر، ولـكن المقصود هو القصدية التى تنظم الـكائن الحى فى جملته ، وتساعد على إحداث أثر متبادل بين مختلف أجزائه . فلا عجب إذا أبدى جوته إعجابه بما قال كانط فى هذه النقطة.

وعلى الرغم من أن كانط أدرك فى وضوح وجوب عدم البحث وراء ظواهر الحياة، وعدم ردها إلى أشياء أخرى ، فإنه رأى الاكتفاء فى تفسيراته بإرجاعها دائما إلى ملـكة الحـكم لدينا، أو إلى طريقتنا فى النظر إلى الوقائع . ولم يفرض الفلاسفة والعلماء الآخرون مثل هذا القيد على براهينهم . وفى نهاية القرن الثامن عشر ، قبل كانط وبعده ، ظهرت حركة أطلق عليها اسم المذهب الحيوى ، الذى اتجه إلى تأكيد وجود قوة للحياة . ويستطاع بحق اكتشاف بوادر أولية من هذا الاتجاه عند مدارس المشتغلين بالطب فى عصر النهضة ، بل وربما قبل ذلك .

هذه الاتجاهات الحيوية يمـكننا أن نصادفها فى عدة صور فى الرومانتيكية الأوربية . ومن بين الخصائص التى تميزت بها الرومانتيكية ، الفـكرة القائلة بعدم إمكان إرجاع التاريخ إلى طائفة من القضايا المنطقية ، والقول بعدم إمكان تفسير أفعال الـكائنات الحية كأشياء خاضعة لقوى آلية .

وفى الفلسفة ، اتبع كورنو صورة أكثر اعتدالا من الحيوية . وبدت له الحياة وكأنها لا تقبل أى تفسير عقلى كامل . واتبع هـذه النظرية أيضاً بوترو الذى اتجه عند وصفه المستويات المختلفة للواقع (ابتداء من المنطق البحت إلى العقل والله) إلى تخصيص موضع معين لظواهر الحيـاة بخصائصها التى تنزع إلى

اللاحتمية نسبياً ، وبطابعها المشخص الكلى . وفى الحق أن بوترو ، وإن كان قد تميز بمعارضته للوضعية فى هذه النقطة ، إلا أنه قد ألفى نفسه على اتفاق مع كونت فى قوله بعدم إمكان رد ظواهر المستويات العليا إلى ظواهر المستويات الدانية.

وقد يصح اعتبار فلسفة برجسون انتصاراً لهذه الاتجاهات الحيوية . فهو حتى فى أول مؤلفاته قد ذكر أن لدينا مشاعر معينة تنمو وتتصف بديمومتها . ولكنه لم يعرض نظريته فى الحياة إلا فى كتابه الثالث « التطور الخلاق » . والحياة فى نظر برجسون لا تقبل التفسيرات الآلية، التى تنزع دائماً إلى تجزئة الأشياء إلى عناصر . بينما تمثل الحياة وحدة شاملة . واستنكر برجسون تفسير سبنسر ، لأنه قد حاول إنشاء الحياة اعتماداً على عناصر ساكنة قد تم اختيارها بتعسف. ولكنه استنكر أيضاً التفسيرات الغائية ، التى لا تقل تعسفاً وبعداً عن العقل وابتعاداً عن الدينامية . فالحياة تعلو على هذين النوعين من التفسيرات . ولا يمكن أن تفسر إلا بأنها سورة حيوية . واتباعاً لهذه النظرة ، أصبحت الأحداث التى نظرت إليها المذاهب الأخرى على أنها نتيجة لعدد كبير من العلل ، تعبيراً عن محاولة واحدة للحياة ، تقسم فيها الحياة نفسها ، حتى تستطيع أن تتفاعل مع المادة ، وإن ظلت محتفظة بوحدتها . وفى بداية الحياة توجد عدة اتجاهات خصيبة تتفرق فيما بعد فى عالم النبات وعالم الحيوان وعالم الإنسان . وعلى هذا النحو يكون كل اتجاه من هذه الاتجاهات ضرورياً للاتجاهات الأخرى ، ويفتقر إلى الكمال فى ذاته . ولكن ثمة أملا فى إمكان إعادة توحد أثمن خصائص هذه الاتجاهات فى النهاية بوساطة الوحدة بين الغريزة والعقل ، والتى سماها برجسون بالحدس .

قلائل من الفلاسفة قد اتصفوا بجرأة مماثلة لبرجسون تدفعهم إلى تتبع تطور الحياة في جملتها . وعلى أية حال ، قلائل هم الذين حاولوا القيام بذلك في العصر الحديث[1] .

ولكن فيلسوفين هما الكسندر ووايتهد قد إستطاعا تصور ماهي الحياة في طبيعتها ذاتها . وربما زاد ألكسندر من اتساع أفاق بعض الأفكار التي يمكن مصادفتها عندالفيلسوف الوضعي كونت ، وعندبوترو المعارض للوضعية ، عندما أكد حدوث ما أسماه بانبعاث الكيفيات الجديدة . ونحن نستطيع تفسيرها على أنها نتاج للكيفيات الدانية ، وإن تعذر إرجاعها إليها . ومن ثم قال ألكسندر بوجود (هيرارشية) كاملة من الكائنات تبدأمن المكان — الزمان البحتين وترتقي إلى الحياة ، وتنتهي عند الله . وكل مرتبة في هذه الهيرارشية تعد من نتاج المرحلة السابقة لها ، كما تعد في نفس الوقت شيئاً جديداً في ذاته . أما وايتهد ، فلم ير داعيا لمثل هذا الانبعاث ، ولكنه ربما لم يعارضه . واعتقد وايتهد أن الحياة في كل شيء وفي كل مكان . ففي كل مكان وحدات شاملة وما أسماه « بالمستوعبات » . ولقد سميت فلسفته بحق بفلسفة «العضوية»أوالتعضي.وساعدته هذه النظرة على نقدتصورات ديكارتالتي ترتب عليها إنكار أهمية الحياة ، والتي ربما أدت إلى نفي تصور الحياة ، عندما أثبتت وجود تصورين بينهما تعارض ، هما تصور الروح وتصور الامتداد .

يبين هذا التاريخ الموجز للنظرة إلى الحياة ، أن مثل هـذه النظرة لم تتميز

---

(١) قد يمكننا إستثناء الكتيب الصغير الذى أصدره ماكس شيلر من هذا الكلام .

بأهمية خاصة إلا بعد ظهور الرومانتيكية، وإن أمكننا العثور على تأكيد مماثل للحياة عند هيراقليطس الذى شبهها بالسهم اعتماداً على أسس ترجع إلى أصل الكلمة. ويمكننا العثور على تأكيد مماثل لها عند يوحنا ، الذى سمى عيسى بالحياة . كما نصادف مثل هذه التأكيدات فيما بعد عند لايبنتز . والواقع أن فكرتنا عن الحياة لم تتأثر بالمفاهيم الرومانتيكية وحدها، ولكنها تأثرت أيضاً بالمفاهيم الدينية . وهذه نقطة قد أحسن توضيحها لا يسيجانج فى كتابه « صور الفكر » . وربما صادفناها أيضاً عند فيلسوف كهيجل فى أفكاره الأولى التى تميزت بنزعتها الرومانتيكية ، كما نصادفها أيضاً فى أفكاره الأخيرة ، التى تميزت باتجاهها العقلانى .

ومن بين الصعوبات التى نواجهها هنا : تعريف الحياة . وقد ذكرت تعاريف مختلفة للحياة ، اعتمد أكثرها على خاصة أو أخرى من خصائصها . فأشار برجسون مثلا إلى خاصة الـ vieillissement (الشياخ)، وإمكان التجدد المستمر . ورجع آخرون إلى فكرة التكيف أو التمثيل أو التوالد عند تعريف الحياة . وهو تعريف يصح القول باتصاله بفكرة برجسون عن السورة الحيوية . ومن بين التعاريف التى ذكرناها ، تعريفان على الأقل يمكن الربط بينهما وبين الزمان . الزمان بمعنى النضج وإدخار أحداث الماضى ، والزمان بمعنى الاتجاه إلى المستقبل . أما التمثيل فيمكن اعتباره بالأحرى خاصة للمكان الذى تحيا فيه الكائنات ، ويعنى تحويل ، ماهو خارجى إلى ما هو باطنى . وعلينا أن نذكر أيضاً تعريف الحياة على أنها وحدة شاملة ، كما ذكر برجسون ووايتهد . وفى الحياة بوجه خاص ، لا فارق بين المادة والصورة . وكما أدرك كانط فى وضوح — وربما أدرك ذلك لايبنتز من قبله — أن ثمة تفاعلا يحدث بين كل

عضو والأعضاء الأخرى . وثمة تعريف آخر للحياة ، هو التعريف الذى ذكره بيشا : الحياة بمعنى مجموعة من القوى التى تناهض الموت . وهو تعريف قد يبدو من قبيل تحصيل الحاصل إلى حد ما . أو التعريف الذى ذكره كلود برنار ، وربط فيه بين الحياة واتباع فكرة موجهة ideé directrice .

وإذا تذكرنا ما قلناه عن التكيف والتوالد ، يمكننا تعريف الحياة بأنها نوع من العلو . فهى دائمة الاتجاه إلى المستقبل وإلى الخارج ، وإن كان هذا العلو يتصف بنزوعه إلى إدراك التكامل ، لأنه يعمل على استيعاب المستقبل والأشياء الخارجية فى وحدته الشاملة النامية .

ويمكن الربط بين تفسيرات الحياة المختلفة التى نصادفها عند لامارك وداروين وأيمار (الذى عرف الحياة على أنها Orthogensis أو تقدم مستقيم فى اتجاه واحد) وبين ما ذكرناه عن خصائص الحياة . وهذا واضح تماماً لا فى تصور لامارك عن التكيف وحده ، بل وكذلك فى نظرية داروين القائلة بأن الحياة تنزع إلى تقسيم نفسها إلى كائنات مختلفة ، كثرتها واختلافاتها فى النوع هى سر حدوث ما سماه داروين بالصراع على البقاء .

واتجه هربرت سبنسر اعتماداً على ما جاء به داروين إلى القول باتصاف الحياة (وكذلك ظواهر العالم الأخرى) بالنزوع المستمر إلى التمايز وإلى التكامل فى نفس الوقت . واستخلص برجسون ، بعد اعتماده من جانب على تأمل نفس هذه الحقائق ، وبعد إدراكه الاتجاهات المتنوعة التى تتبعها الحياة ، الطابع النفسى للحياة ، أو تأكيد طابع النزوع فيها ، لأن طبيعة النزوع تدفعها إلى

تقسيم نفسها إلى حركات تتجه فى أنحاء شتى . وأدرك برجسون الحياة فى كتابه « التطور الخلاق » شيئاً قريب الشبه بالعقل .

وربما أمكننـا الاهتداء إلى نزعة مماثلة فى مذهب هانس دريش الحيوى الذى جاء بتعريف طريف للحياة فقال : الحياة هى القدرة على عملية إعادة الإحياء الذاتى .

لقد عنينا بالكلام عن تفسيرات الحياة ذات الطابع الحيوى والروحى. على أن هذا لا يعنى عدم جواز وجود بعض تصورات سليمة للحياة عند الماديين ، على شريطة ألا يكونوا من أتباع المادية الآلية . وبوسعنا أن نختار ديدرو مثلا للنزعات المادية اللاآلية . إذ بدت الطبيعة فى نظره شيئاً دينامياً نامياً وعضوياً .

وفى النهاية ، يمكننا أن نتحدث ضمن كلامنا عن تصورات الحياة عن جانب ذى طابع قريب من الأخلاق . فالحياة يمكن أن تعرف على أنها نوع من الأمل اللاشعورى أو الشعورى . وهذا القول متضمن فيما ذكرناه عن السورة الحيوية واتجاهها إلى المستقبل . واعتقد شوبنهاور أن هذا الأمل مجرد حيلة تلجـأ إليها الطبيعـة ، وأنه يدفعنا إلى الإغراق فى الوهم فى النهاية . على أن حكم شوبنهاور عن قيمة الأمل لا يهمنا بقدر ما يهمنا تأكيده لوجوده عند كل كائن حى . ونصادف تفسيراً متشائماً آخر للحياة عند هايدجر الذى رأى إمكان تعريف كل كائن موجود من حيث اتجاهه إلى الموت الذى أسماه « بلا إمكان الممكن » . ولـكننا نشك فى وجوب اعتبار هذا الاتجاه نحو الموت أمراً أساسياً بحق فى الشعور الذى يكونه الكائن الحى عن نفسه . فعلينا ألا نقبل الآمال الزائفة التى

أكدها شوبنهاور ، وألا نقبل لحظات اليأس التى ينبغى أن نمر بها جميعاً على حد قول هايدجر . ولكن علينا أن نستمر فى تعريف الحياة اعتماداً على خاصة الأمل التى تتصف بها .

هذا الأمل ليس متجهاً إلى الحياة ذاتها . وهو يعتمد فى أسمى مظاهره على الفكرة القائلة بأن الحياة ينبغى أن تتطلع إلى مثل عليا أسمى منها ، على نحو ما . ومن بين مشكلات الفلسفة كيفية المحافظة على فكرة الحياة ، التى تأثرت فى إنشائها بمشاهدات العلم وبالرومانتيكية على حد سواء. كما تأثرت باعتقاد القدامى فى قيمة القانون غير المدون وفكرة وجود شىء يعلو على الحياة والتاريخ ، ولكنه ربما أمكن تفسيره تفسيراً حيوياً وتاريخياً .

* * *

وبعد الأشياء والكائنات الحية يجيء الكلام عن الأشخاص. وقد تطورت النظرة إلى الشخصية ببطء إلى حد ما ؛ وكانت هذه النظرة دينية ودرامية فى العصور القديمة ، أكثر منها نظرة فلسفية . وبهذه المناسبة يمكننا أن نذكر (وهذا أمر قد يدعو إلى الاستغراب) أن اللفظة اليونانية التى تعنى «الشخص» كانت تعنى أيضاً قناع التراجيديا. وعلى الرغم من هذا فإن لفظة «شخص» الدالة على تصور « الشخص » موجودة فى محاورات أفلاطون ، وإن أمكن إرجاع ذلك إلى حقيقة واحدة وهى أن هذه المحاورات محاورات تدور بين أشخاص. على أننا نجد أيضاً تأكيداً ضمنياً للشخصية فى نهاية كتاب الجمهورية ، عندما صور أفلاطون كيف تحقق الحياة الإنسانية وحدتها فى أى فعل تختاره بنفسها ،

ويحدث خارج المكان والزمان . ووصف أفلاطون علاوة على ذلك فى محاوراته عن الحب والجمال، أعنى فى محاورة فيداروس ومحاورة المأدبة، كيف يرتقى الأشخاص عن طريق الحب الذى يكنه كل شخص للآخرين . ومع هذا فقد ظل الهدف الذى يرمى إليه أفلاطون هو التجريد الذى يتمثل فى الجمال المجرد والخير المجرد .

وازداد الاهتمام بفكرة الشخصية بتأثير الفلسفة الرواقية من جانب وبتأثير القانون الرومانى من جانب آخر ، وبتأثير الدين المسيحى من جانب ثالث . ومن الأمثلة الدالة على هذا التأثير الأخير التى يمكننا الرجوع إليها : اللهجة الشخصية القوية التى بدت فى الأحاديث التى دارت بين القديس أغسطين وبين نفسه ، والتى دارت بينه وبين الله . والواقع أننا نستطيع اكتشاف هذه النظرة الدينية إلى الشخصية قبل ذلك ، أى فى تصور يهوه (الله عند اليهود) ، الذى وصف نفسه بالكائن Who is ، والذى كان يتحدث إلى قومه كما يتحدث شخص إلى آخر . غير أن ظهور المسيحية قد ساعد بكل تأكيد على حدوث تغير فى فكرة الشخصية . إذ أصبحت هذه الفكرة كذلك مختلفة الى حد بعيد عن تصور الآلهة اليونانيين . ولقد قابل كيركجورد فى أحد مؤلفاته الأولى بين فكرة التشبيه اليونانية وفكرة الحلول الإلهى فى المسيحية .

ويمكننا تتبع فكرة الشخصية من عهد أغسطين إلى باسكال . وفى فقرة مثيرة للاهتمام ، تساءل باسكال عما يثير اعجابنا فى أى شخص . وفى الوقت الذى كان أفلاطون يجيب عن مثل هذا السؤال بالقول بأن ما يعجبنا هو جمال الشخص أو قيمته الأخلاقية ، أو أية سمة أخرى ، فإننا نرى باسكال يقول إن

ما يعجبنا ليس أية صفة من هذه الصفات ، وإننا لا نستطيع تحديد ما يعجبنا . وعندما سئل مونتانى عما يعجبه فى صاحبه قال : « لأنه هو هو ، وأنا أنا » . وهكذا عارض مونتانى وباسكال بطريقة ضمنيـــة التصور الأفلاطونى القائل بوجود خصائص أو خصال نوعية ، واستعاضا عنها بفـكرة الشخصية .

ولن نصادف يقيناً مثل هذه الأقوال المتعارضة مع العقـل عند لايبنتز ، الذى تصور وجود هيرارشية من الـكائنات ، أعلاها مرتبة هى الـ (الأرواح) esprits ، كما سماها . فقد اعتقد فى وجود république des esprits (عالم من الأرواح) يحكمه الله . على أن أكبر صعوبة نصادفها فى نظرية (الشخصية) عند لايبنتز هى ما فيها من استنكار (نصادفه عادة على أية حال) لتأثير أى شخص تأثيراً مباشراً على أى شخص آخر .

وربما وجدنا عند بركلى ، عناصر فـكرة المناجاة العامة بين الله والنفس . فلقد اعتقد أن العالم الحسى هو اللغة التى يتحدث بها الله إلى الإنسان .

وحرص كانط على اتباع فكرة (عالم الأرواح) république des esprits التى ذكرها لايبنتز فى مذهبه العقلانى ، وإن كان فى كتابه « نقد العقل العملى » ربما ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك . فمن بين القواعد الأخلاقية التى ذكرها قوله إنه ليس من حق أى إنسان استخدام أى شخص آخر كوسيلة فحسب ، إذ عليه أن ينظر إليه دائما فى الوقت نفسه على أنه غاية . ونحن نشعر فى حضرة الأشخاص عندما يطيعون القانون الأخلاقى بنفس الحالة العقلية التى نشعر بها فى حضرة القانون الأخلاقى ذاته . وهى الحالة العقلية التى وصفهـــا كانط بأنها التقدير والاحترام . فالشخص الأخلاقى هو الشخص الذى يتبع القانون الذى

سنه لنفسه . واتبع كانط فى هذه النقطة أفكاراً سبق لروسو المناداة بها [1] .

ومن بين من أعقبوا كانط يمكننا أن نقابل مرة أخرى بين هيجل ورينوفييه . فالنفس عند هيجل ، على الرغم من كونها أكثر حقيقة من مظاهرها الجزئية ، أقل حقيقة من الكل الذى هى جزء منه. ويقصد هيجل بالكل الدولة والحضارة التى كونتها والعمل الذى وهبت نفسها من أجله ، والذى يعد أكثر ثباتاً من وعيها الزائل . وعند رينوفييه ، على عكس ذلك ، ما يهم هو الشخص . وذهب رينوفييه إلى ما هو أبعد من ذلك ، فقسم الفلسفات إلى نوعين كبيرين . النوع الأول هو فلسفات الشىء ، والنوع الآخر هو فلسفات الشخص . وهذا النوع الأخير يعتمد على تأكيد الحرية والتناهى ، بينما تعد فلسفات النوع الأول (كفلسفتى سبينوزا وهيجل) فلسفات اللامتناهى والضرورة .

وتأثر جوشيا رويس إلى أبعد حد بهيجل . على أنه ربما حاول متأثراً بتعليمه الدينى إكمال نظرية هيجل بنظريته فى الشخصيات وما بينها من تفاعل مستمر ، يحدث بفعل تبادلها الدائم للأسئلة والأجوبة ، بالإضافة إلى تأثرها بالتضرع والصلوات . ووضع رويس فى مقابل عالم المشاهدة والبحث النظرى ، ما يمكن تسميته بعالم التفسير . وذروة فلسفته هى تأكيد فكرة الولاء ، أى الولاء لفكرة . هذا الولاء هو دعامة الشخصية . وفى فلسفة رويس تكاملت جوانب من كانط وهيجل (وكان يعرفهما معرفة تدعو إلى الإعجاب) فبدت

---

(١) فى مذهب مين دى بيران القائل بوجود اتصال مباشر بين الأشخاص ، يمكننا أن نلمح ملامح الفكرة التى قام بتنميتها فيما بعد ماكس شيلر .

فى صورة رؤيا للعـالم قادرة على إدراك جوانب الواقـع الحية النابضة ، على كل وجه .

وكان جيمس على العكس من ذلك معارضاً لهيجل على خط مستقيم . إذ اعتقد أن نظريات هيجل لم تترك مكاناً كافياً للفرد . ولهذا السبب آثر جيمس فى وقت من الأوقات اتباع رينوفييه . ولم يترك جيمس نظرية كاملة عن الشخصية . وإن كان هناك بغـير شك تأكيد لأهميتها قد ظهر فى الـكثير من نظرياته ، كنظرية التجربة الدينية مثلاً ، وكذلك فى نظريته الخاصة بالنشاط الإنسانى.

وأشار هوكينج فى كتابه The Idea of God in Human Experience (فـكرة الله فى التجربة الإنسانية) إلى استحالة الفصل بين أى وعى وآخر . وعرض جيمس الفـكرة نفسها ، وإن اتسمت هذه الفـكرة فى العرض الذى قدمه هوكينج بحيوية أشد . وربما امـكننا اعتبار هوكينج من أتباع رويس ، ومع ذلك ، فإنه قد زاد مذهب رويس إحكاماً وعلى الأخص عندما بين أننـا نشعر فى كل فعل من أفعال الوعى بوجود الآخرين وبوجود الله . فليس هناك أى وعى يخلو من مشاركة للآخرين . هذه الفـكرة التى جاء بها هوكينج يمكن مقارنتها ببعض أفكار ماكس شيلر وهايدجر .

وعنى ماكس شيلر عناية خاصة بشعور التعاطف ، وذكر أن هـذا الشعور ليس لا حقاً للشعور الذى يشعر به الفرد تجاه ذاته . فإن الوحدة القائمة بين أنفسنا والآخرين سابقة لوحدة نفوسنا . والتعاطف لايمكن إرجاعـه إلى أية استنباطات فـكرية . إنه شعور أولى .

وعلى طرف النقيض من هـذا الـكلام توجد الانفرادية . والانفرادية (وهى من المذاهب النادرة الوجود) تثير عدة مشكلات . وربما صادفنا مثلا لهـذا المذهب فى فلسفة شتيرنر الذى عرف شخصيته بأنها الشخصية الوحيدة الموجودة فى العـالم . أما الشخصيات الأخـرى فممثلون لهـا فحسب . على أن شتيرنر قد دافـع عن الانفرادية من وجهة نظر أخلاقية بحتة ، أو من وجهـة نظر لا أخلاقية بمعنى أصح . وعرض الفيلسوف الأمريكى سترونج أيضـاً فرضا جنح فيه تجاه الانفرادية . والواقع رغم هذا ، أن هذه النظرية هى مجرد وهم واختلاق من صنع فـلاسفة لن يترددوا فى رفضها ، ولن يمكنهم الدفاع عنها كمذهب فلسفى بالفعل . فنحن جميعاً نعرف أن الآخرين موجودون . وربما تحقق ذلك بوساطة التجربة المباشرة ، أو بالأحرى بوساطـة تجربة سابقة للمباشرة .

ومن بين السمات التى تميزت بها التأملات الفلسفية المعاصرة فى صلات الأشخاص ، إصرارها على الإشادة بضرورة الأشخاص الآخرين حتى فى المساهمة فى إنشاء شخصيتى . ومن بين السمات الأخرى (التى يمكن اكتشاف آثار منها فى الفـكر الدينى) القول بأن الصـلة بـين الأشخاص ليست صـلة موضوعية ، ولـكنها صلة ذاتية يمكن أن تترجم إلى كلمات مثل « أنا » « وأنت » وحدها . فعالم الذاتية الشخصية لا يقبل الترجمة إلى عـلاقات موضوعية تستخدم فيها كلمات مثل « هو » أو « هى » . ووضع الـكاتب الألمانى هامان والمفـكر الدينماركى كيركجـورد نظريات من هـذا القبيل ، قام بالنهوض بها فيما بعد بردييف وبوبر وجابريل مارسيل . وهكذا يتبين أن

« عالم الأرواح » لم يعــد يتصور كصلات عقلية ، على نحو ما تصوره لايبنتز وكانط ؛ بل أصبحت هذه التصورات أكثر اعتماداً على المشاعر ، كما تصورها رويس .

وآخر ملاحظتين سنذكرهما عن دور الأشخاص الآخرين، وضرورته ، لتــكوين شخصيتنا ، وما يصح تسميته « بطابــع المخاطبة بــين الأشخاص » تشيران إلى الصلة بين الأشخاص ، لا إلى طبيعة الشخصية ذاتها . وإن كانت أولى هــاتين المــلاحظتين تبين لنــا فعلا مدى توثق الصــلة بين هاتــين المسألتين .

وفيما يتعلق بمشكلة حقيقة فــكرة « الشخص » ، علينا الرجــوع إلى ما سبق أن ذكرناه عن الجوهر . إذ تواجهنا هنا أيضاً مشكلة « الهوية » فى الشخص . فلقد سبق أن تحدثنا عن وجود شىء ثابت فى أنفسنا ، وأن هذا الشىء لا يمكن تحديده ، أو ربما الإفصاح عنه . وفضلا عن ذلك ، ربما كان هذا الثبات يعنى حدوث تجدد فى بعض حالات عقلية أكثر من دلالته على حالة ثبات وسكون . ويمكننا أن نضيف الآن أنه كما أن هناك حواراً يدور بين أنفسنا والآخرين . كذلك ثمة حوار يدور بينى وبين نفسى . وقد يتساءل هل يحدث هذا الحوار بين الأنا الترانسندتالية والنفس التجريبية ، كما تصورها كانط ، أم أن هذ الحوار يحدث بين النفس الفعالة والنفس المنفعلة ، كما تصورها مين دى بيران ، أم أن من واجبنا التجاوز عما بين هذين الطرفين من تمايز ، وأن نــكتفى بالقول بأن ما يحدث هو مجرد تفاعل مستمر بينى وبين نفسى؟ . وهى فــكرة يمكننا أن نقابلها عند رويس كذلك .

مثل هذا الاتصال بين النفوس المختلفة، بل وفى داخل النفس ذاتها، لم يسبق ظهوره فى وضوح مشابه لما حدث فى الفلسفة المعاصرة . ومن ناحية أخرى ، فلقد ساد تصور النظرة الانفرادية إلى النفس عند البعض فى صورة أكثر تحديداً من الصور التى ظهرت من قبل . ولا داعى لذكر الفلسفات الانفرادية التى جاء بها أتباع ماكس شتيرنر . ويمكننا الاكتفاء بالتنويه ببعض الصور الأدبية للانفرادية ، التى يمكن مصادفتها عند مالرميه وبروست . ولقد كتب مالرميه فى إحدى قصائده المعروفة يقول :

لقد كنا اثنين ، وأنا أذكر ذلك .

وإن كان شعره يدور حول فكرة الوحدة ، والسجن فى الوحدة . وقام فاليرى بمحاولة واعية إلى حدما للاتصال بحركة الحياة ، أى بحياة الأشجار أو حياة البحر . وإن كان فاليرى قد اعتقد — كما اعتقد مالرميه أيضاً — فى وجود نقط بدء فردية أو انفرادية لا يمكن الابتعاد عنها إطلاقاً . أما بروست ، فمن الكتاب الذين أنكروا إنكاراً شديداً إمكان الاتصال بين الأشخاص . فقد بدت «الأنا» عنده شيئاً مقفلا على ذاته، وكل شخص آخر لا يزيد على سلسلة من الصور المتعاقبة ، بل وأنا كذلك قد لا أزيد فى نظر نفسى على مجرد سلسلة من الصور . فالعالم بأسره قد أصبح لا يزيد على سلسلة من الظواهر ، مثلما بدا فى نظر سيكلوجى مثل تين . فلم يعد هناك أى معنى للابتهالات والتضرعات الحقة ، لأنها لن تخاطب إلا خيالات سيتضح فى النهاية أنها خيالاتنا. وعلى الرغم من هذا ، فإن بروست قد استطاع اعتماداً على مشاعره الأفلاطونية أن يدرك

ماهيات خارج الزمان بين الحين والآخر، وإن كان قد أدركها فى صورة أفكار ومشاعر أكثر من إدراكه لها متجسمة فى أشخاص .

والاختلاف بين أولئك الذين يعتقدون فى وجود اتصال ما بين الأشخاص وبين كاتب مثل بروست، يمكن تفسيره كاختلاف بين المفكرين الدينيين وبين أى مفكر لا يعتقد فى وجود الله . ولكن تفسير الاختلاف على هذا الوجه قد يعنى النظر إلى هذه المسألة نظرة محدودة . إذ إننا نستطيع إثبات وجود اتصال بين الأشخاص بغير ضرورة لإثبات وجود الله . وربما أمكن إبداء ملاحظة مماثلة عن أولئك الذين قد يرجعون المسألة إلى اختلاف بين من يؤكدون إمكان « التخاطر » وأولئك الذين ينكرون ذلك . ولحل هذه المشكلة حلا فلسفياً ، علينا ألا نعتمد (فى البدء على الأقل) على الدين أو التخاطر على السواء .

وهكذا ستستمر المشكلة فى البقاء . وربما استمرت طويلا . إذ ليس هناك أية إجابة نظرية يصح اعتبارها صحيحة الصحة كلها . وواضح أننا لا نستطيع القول بأن أولئك الذين أنكروا إمكان الاتصال بالآخرين قد حققوا اتصالهم بهم بحق . أما أولئك الذين أكدوا إمكان الاتصال بين الأشخاص ، وشعروا بإمكانه فى أنفسهم، فما يعنيه إنكارنا لاعتقادهم هو عجزنا عن وضع أنفسنا فى موضعهم، وعجزنا عن الوصول إلى مستوى الوجود الذى وضعوا أنفسهم فيه. وهذا لا يعنى أنهم على حق . وكل ما يعنيه أننا لا نستطيع أن نثبت خطأهم . فهم من ناحيتهم يشعرون بهذه التجربة فى أكمل صورها .أما من يعارضونهم فإن ما يعوزهم غالباً هو زيادة فى الحاجة إلى الدقة والرغبة فيها. ومسألة إمكان

بلوغ الدقة فى هذه الناحية من المسائل التى لم يتم حسمها بعد. وفى وسعنا أن نذكر فى هذه النقطة ماقاله سقراط . فهو بعد أن عرض براهينه على خلود النفس استخلص القول بأنها تشبه نوعا من السحر الإلهى، وبأن هناك مشكلات مازالت باقية ، وبأن هناك «مخاطرة جميلة» مازال من الواجب خوضها. وهكذا فإننا سنتساءل هل سنبقى دائما داخل أنفسنا ، أم أننا سنخاطر ونعلو على أنفسنا ، حتى نستطيع الاهتداء إلى الأشخاص الآخرين ؟ .

ومن الملاحظات التى يمكن ذكرها فى هذه النقطة ، أن المشاعر الشخصية والمشاعر اللاشخصية غالباً ما تظهر ممتزجة . ونحن نصادف عند بروست أمثلة لامتزاج الشعور بالأنت (فى الكلام الموجه إلى ألبرتين) والشعور « بالهى » (الذى يمثل ألبرتين) . فالمتمثلات التى هى أكثر اتساما بالموضوعية تتسلل فى التضرعات التى هى أكثر اتصافا بالذاتية . ومن الأمثلة الأخرى لوحدة الشخصى واللاشخصى والتى تختلف فى طابعها : المثل الذى يمكن مصادفته فى شخصية دون جوفانى الذى وصفه كيركجورد بأنه عاشق أفلاطونى قلق. وربما أمكن ذكر مثل آخر هو أفلاطون ذاته عندما تحدث عن معراج الفيلسوف المحب وارتقائه من الحب الموجه إلى الجمال المتجسم فى الأشخاص إلى الجمال اللاشخصى المنزه .

والأمر لايقتصر على امتزاج التضرعات بالمتمثلات وحدها . إذ إن هذه التضرعات تمتزج بالإحساسات أيضاً . ومن ثم تضطر النفس إلى الهيام بين الأفكار اللاشخصية من ناحية وأحاسيس الجسم من ناحية أخرى . وربما بدا فى هذا التحليل ذاته زيادة فى الفصل بين العناصر المختلفة . فثمة امتزاج بين

الجسم والنفس والأفكار أكثر مما يعتقد أصحاب مـذهب الروحانية البحتة (المشايعون لفكرة الروح)، أو أنصار فكرة المشاعر البحتة (المشايعون لفكرة التضرعات)[1] .

---

(١) من هذه الفكرة الخاصة بالتضرعات يمكننا أن ندرك كيف يمكن الاعتماد على اللغة كنقطة بدء للتأملات الفلسفية . فكما لاحظنا لقد كان لقواعد النحو أثر كبير على المنطق الأرسطى . وإن كنا نصادف فى النحو إشارات تؤدى إلى اتجاه آخر بعيد الاختلاف. ويمكننا أن ندرك ذلك على سبيل المثال إذا راعينا وجود حالات خاصة بالـ «nominative» وكذلك حالات خاصة بالنداء «Vocative» . أو إذا راعينا أيضاً وجود علاقات منطقية أخرى إلى جانب

١٣ - العلاقات

واجهتنا فى مواضع متعددة من بحثنا مشكلة العلاقات . فقد ظهرت عند بحث الجوهر والعلية والمكان والزمان وحقيقة عالم الحس .

وبدت هذه المشكلة واضحة فى الفلسفة الغربية لأول مرة عند بعض أتباع سقراط. وسقراط هو فيلسوف التصورات ،على حد قول أدورد تسلر. ومن هنا جاءت نظريته القائلة بأن وراء الكيفيات الجزئية العارضة توجد أفكار كلية . واتجه بعض أتباعه، خصوصاً إقليدس ومدرسته فى ميغارا ، إلى القول بألا وجود لشىء حقيقى يمكن القول بأنه كيف لشىء آخر . ومن ثم انتهوا إلى استنكار إضافة أية أفعال أو صفات إلى الموضوع . وأصبح الأمر مقصوراً على موضوعات لا ينسب أى شىء لوصفها . فالحصان حصان . ولكننا لا نستطيع القول بأنه أبيض،لأن البياض وحده هو الأبيض . كما أننا لا نستطيع أن نقول إنه يجرى . وكل ما يمكننا قوله هو إنه حصان .

وربما تيسر لنا مقارنة نتائج تأملات هذه المدرسة الميغارية ببعض النتائج التى اهتدت إليها المدرسة الإيلية التى انتهت إلى القول بإنكار حدوث أى تغير أو حركة فى العالم. وفسر زينون والميغاريون هذا المذهب بأنه يعنى الاعتراف

١٣ - العلاقات

واجهتنا فى مواضع متعددة من بحثنا مشكلة العلاقات . فقد ظهرت عند بحث الجوهر والعلية والمكان والزمان وحقيقة عالم الحس .

وبدت هذه المشكلة واضحة فى الفلسفة الغربية لأول مرة عند بعض أتباع سقراط. وسقراط هو فيلسوف التصورات، على حد قول أدورد تسلر. ومن هنا جاءت نظريته القائلة بأن وراء الكيفيات الجزئية العارضة توجد أفكار كلية . واتجه بعض أتباعه، خصوصاً إقليدس ومدرسته فى ميغارا، إلى القول بألا وجود لشىء حقيقى يمكن القول بأنه كيف لشىء آخر . ومن ثم انتهوا إلى استنكار إضافة أية أفعال أو صفات إلى الموضوع . وأصبح الأمر مقصوراً على موضوعات لا ينسب أى شىء لوصفها . فالحصان حصان . ولكننا لا نستطيع القول بأنه أبيض، لأن البياض وحده هو الأبيض . كما أننا لا نستطيع أن نقول إنه يجرى . وكل ما يمكننا قوله هو إنه حصان .

وربما تيسر لنا مقارنة نتائج تأملات هذه المدرسة الميغارية ببعض النتائج التى اهتدت إليها المدرسة الإيلية التى انتهت إلى القول بإنكار حدوث أى

بوجود الحدود وحدها ، وقالوا إن العلاقات القائمة بينها هى مجرد ظاهرات .

وفيما يتعلق بهذه المسألة ، يمكن كذلك مقارنة الفلسفة الذرية بكل من الفلسفة الميغارية والإيلية : فقد اعتقد ديموقريطس أن الواقع يتألف من مجرد ذرات . وهذه الذرات هى حدود كل علاقات .

ويصح القول بأن فلسفة أفلاطون برمتها ، كانت محاولة كبيرة لإثبات قيمة العلاقات ، وتفسير أسباب تسليم العقل الإنسانى بوجودها ، وقيل تبعاً لذلك ، إن هذه الفلسفة قد دحضت ما قاله الإيليون والميغاريون ، بل وربما الذريون. فلقد اتجهت إلى إثبات إمكان الحكم كعلاقة بين حدين مختلفين . وتم حل هذه المشكلة فى محاورة السفسطائى. إذ قيل إن ما يجعل الفكرة تتسم بطابع محدد هو وجود غيرية بينها وبين الأفكار الأخرى . ومن هنا تتضمن فكرة العلاقة ذاتها فكرة علاقة جزئية هى الغيرية ذاتها . والغيرية صفة عامة لكل فكرة من أفكارنا . وما من شك فى أن المماثلة كانت علاقة أساسية أيضاً فى الأفلاطونية . وأثبتت الأفلاطونية وجود غيرية بين العالم الحسى والعالم العقلى ، كما أثبتت تضمن هذا العالم الحسى أشياء بينها علاقات غيرية مشتركة . وأثبتت أيضاً أن علاقات الغيرية فى العالم الحسى محاكاة (أو مماثلة) لعلاقات الغيرية القائمة فى العالم العقلى .

وفى محاورة بارمنيدس ، وهى المحاورة التى أثيرت فيها المشكلات التى تم حلها فى محاورة السفسطائى، أثار أفلاطون عدة مسائل ، كما أقدم على افتراض عدة فروض ، كان لها أهمية بالغة فى تقدم الفلسفة الأفلاطونية الجديدة فيما ، وقيل

تصوره الحدود من حيث علاقتها بذاتها ، وبالحدود الأخرى ، افترض أفلاطون إمكان وجود حد هو الواحد الذى يعد كاملاً فى ذاته، ويتميز بوحدته الكاملة بحيث يمكنه الاستغناء عن أى محمول . وبالنسبة لهذا الواحد ، يستطاع القول بصحة الحل الذى جاء به الميغاريون فى مشكلة العلاقات . هذا الواحد الذى يصح تسميته بالواحد الأول — كما سنرى — هو غاية الصوفية . بينما يؤدى طريق العلم إلى مايصح تسميته « بالواحد » الثانى . واستناداً إلى هذا التصور الأخير (الواحد الثانى) اعتمدت المحاورات الأفلاطونية الأخيرة فى حل مشكلة العلاقات . إذ تحدثت محاورة تيماوس عن العلاقات الفزيائية ثم الرياضية فى النهاية . وصورت محاورة فيلابوس العالم كعلاقة بين اللامحدود والمحدود ، فيها اتساق مع بعض قوانين التوافق .

ولم تقتصر فلسفة أفلاطون على معارضة الإيليين والميغاريين ، بل اتجهت كذلك إلى معارضة غلاة النسبيين مثل بروتاجوراس الذى يصح اعتباره ، من الناحية المنطقية ، من أتباع هيراقليطس . وبين أفلاطون فى محاورة تيتياتوس أن نظرية بروتاجوراس عن النسبية الكلية قد أنكرت إمكان الحكم إنكاراً تاماً مثلما فعلت نظرية الميغاريين . ومن هنا يلزم القول بأن نظرية أفلاطون فى العلاقات قد قصدت إثبات وجود انتظام فى العلاقات ، وبذلك تكون قد تعارضت على حد سواء مع العلاقات الفوضوية التى تصورها بروتاجوراس ، ومع القول بعدم وجود علاقات على الإطلاق ، كما أثبت أتباع إقليدس .

وبدت العلاقات عظيمة الأهمية فى نظر أرسطو إلى حد أنه خصها بمقولة

أسماها مقولة « الإضافة » ، وجعل لها مكانة مساوية لمقولات المكان والزمان والكيف . ولكن أرسطو قد اعتقد فى اتصال كل هذه المقولات بشىء أساسى هو الجوهر . فلقد تصور الجوهر موضوعاً لكل الأحكام ، والمقولات عبارة عن أحكام خاصة بهذا الموضوع أو بهذا الجوهر . وهكذا يكون أرسطو قد أدرك كل العلاقات على أنها نوع من العلاقة بين الصفة والموضوع . والعلاقات التى لا يمكن ردها إلى هذه الصورة ينبغى تجاهلها ، أو القول بأنها غير مشروعة . وتبعاً للنظرية الحديثة فى العلاقات : فإن الأحكام اللا شخصية (مثل القول بأن الدنيا تمطر) أو أحكام العلاقات الحقة (مثل : تقع هارتفورد بين نيويورك وبوستون) لا يمكن إرجاعها إلى القاعدة الأرسطية . وإن كان منطق الفلسفة الغربية (باستثناء منطق أرسطو وبعض المحدثين) قد اعتمد على هذا الفهم الأرسطى لصورة الأحكام المنطقية .

واتبع الأفلاطونيون الجدد — كما سبق أن أشرنا — الاتجاه الذى رسمه أفلاطون فى أول فرض له فى محاورة بارمنيدس وفى الكتاب السابع من الجمهورية . وفسروا هذا الاتجاه على ضوء ما جاء فى محاورة بارمنيدس فتصوروا وجود واحد ، أو إله ، ومطلق يسمو فوق كل علاقة وكل فكرة . وانتقلت هذه الأفكار من بروقلس وفيلون ودماسقيوس إلى ديونيسوس الأريوباغى والصوفيين المسيحيين .

ولكننا اتباعاً للتقاليد الفلسفية ، نستطيع الانتقال من الكلام عن أرسطو إلى الكلام عن ديكارت . وانتقد ديكارت التصور الأرسطى للكليات ، وليس من السهل إطلاقاً أن يفرض إثبات ديكارت للكوجيتو فى صورة حكم أرسطى قائم على النسبة والوصف . وفى هاتين النقطتين ، يصح القول بتعارض

ديكارت مع أرسطو . وفضلاً عن ذلك ، فلقد ذكر ديكارت أننا نستطيع أن ندرك فى لحظة واحدة لا الحدود وحدها بل والعلاقات . وعلى هذا النحو أيضاً نستطيع الحصول على حدس Cogito ergo sum (أنا أفكر ، إذن فأنا موجود) . وكان ديكارت يهدف إلى خلق نسق من العلاقات المتكاملة الواضحة بين أجزاء العالم بأسره ، المتمثلة فى العلاقات الرياضية .

ومن الغريب أنه رغم مابين ديكارت وأرسطو من تعارض فى مسألة العلاقات ، إلا أن ديكارت والديكارتيين لم يثيروا أى خلاف خاص بهذه النقطة . أما لايبنتز الذى احتوت فلسفته على اتجاهات منطقية مختلفة — كما بين رسل وكوتورو وكاسيرر — فإننا نستطيع القول بأنه رغم ذلك قد اتبع أرسطو فى أهم النقاط ، واتبعه إلى أقصى حد ممكن . ومن المستطاع تفسير نظريته فى الموناد ، وبحق نسقه برمته — كما بين رسل فى وضوح — وكما بين لايبنتز ذاته فى كتاب Discours de Métaphysique «بحث فى الميتافيزيقا» كنتيجة لقاعدته المشهورة ! « كل محمول كامن فى موضوع » . غير أن لايبنتز قد كانت له نظرات أخرى مثيرة للاهتمام خاصة بالعلاقات ، لاسيما العلاقات القائمة فى المكان والزمان ، لأنه قد أدرك المكان والزمان — من جانب — كنظامين تصوريين ، وأدركهما من جانب آخر كمدركات حسية مضطربة .

ووضع مالبرانش كل العلاقات فى «عقل الله» ، كما فعل لايبنتز على وجه التقريب . وقسمها إلى علاقات خاصة بالوجود ، وعلاقات خاصة بالكمال (يمكننا أن نسميها علاقات قيمة) .

واعتقد الفلاسفة العقلانيون الذين تحدثنا عنهم ، أن العلاقات غير مستقاة من التجربة ، أو أن العقل قد فرضها على التجربة ، على حد قول كانط فيما بعد . ومن الناحية المنطقية ، يصح القول بأن الفلاسفة التجريبيين هم الذين يعتقدون فى إمكان اكتشاف العلاقات فى التجربة . على أنه يكفى أن نذكر أن لوك ذاته فى نهاية كتابه العظيم ، على أقل تقدير ، قد اعتقد فى وجود علاقات يمكن للعقل أن يدركها فى ذاتها ، بعيداً عن التجربة . وكما سبق أن لاحظنا فى بعض المناسبات : الاختلاف بين العقلانيين والتجريبيين قد يصعب تحديده أحياناً . فلقد أقر العقلانيون الدور الذى تقوم به التجربة باعتبارها نقطة بدء على الأقل ، كما سلموا بدورها أحياناً كوسيلة للبرهان . واعترف التجريبيون بوجود علاقات يمكن إدراكها مستقلة عن أصلها فى التجربة . وسر تعقد موقف هيوم ، هو اعتقاده أنه ما دامت التجربة ذاتها تخضع لقانون العلية ، فإنها تعتمد على ما يمكن تسميته بعامل وصل ، يرجع إلى العادة أو العرف . وفضلا عن ذلك فثمة نوع من التأرجح عند هيوم بين الاتجاه إلى رد العلاقات إلى حدودها (كما فعل فى حالتى الزمان والمكان اللذين أرجعهما إلى نقاط ولحظات) ، وبين الاتجاه إلى تأكيد علاقات كالعادة أو العرف . وتبعاً لما ذكره هيوم : ليس هناك حدود وعادات فقط (وهى الأشياء التى تعتمد عليها العلية) ، بل ثمة علاقات أخرى كالهوية . ولكننا نصادف هنا أيضاً نفس التردد بين الذرية السيكلوجية (الانفصال) وبين نظرية الاتصال الذى اعتمد على تصوره للعادة . هذه الملاحظات التى ذكرناها عن هيوم تسوقنا إلى ملاحظة أكثر اتساماً بالطابع العام . فالتجريبية فى الفلسفة الحديثة تعتمد على نظرية تداعى الأفكار . هذا يعنى أنها تعتمد على تصور من نوع معين للعلاقات

بين الأفكار . ونحن إذا راعينا هذه الحقيقة ، فإننا قد نتشكك فى نقد جيمس للتجريبية العادية ، واتهامه لها بعدم التنبه إلى العلاقات . على أن ما يبرر نقد جيمس هو اعتقاد التجريبيين حدوث التداعى بين أفكار منفصلة . أما جيمس فيرى ضرورة مراعاتنا لوجود اتصال أكثر شمولا بين ما يدعى بحالات الوعى .

لم نتحدث عن بركلى عند كلامنا عن التجريبيين . وهو فى الحق ليس تجريبياً . ويكفى أن نذكر هنا نظرية العلاقات التى جاءت متضمنة فى نظريته عن الـ notion (الخاطر) . وما فهمه بركلى من هذه الكلمة هو الإدراك الباطنى الذى ندرك بوساطته نفسنا الفعالة ، وكذلك العلاقات . وكان الافتراض السابق الذى اعتمد عليه هو القول بأن العلاقات نفسها تدل دائماً على علاقة بالنفس . كما أن النفس كذلك تعد شيئاً شبيهاً بالعلاقة .

ولم يرض كانط عن التجريبيين لأنهم لم يراعوا اتصاف العلاقات الرياضية والطبيعية بكليتها وضرورتها . كما أنه لم يرض أيضاً عن العقلانيين من أمثال لايبنتز . فقد اعتقد لايبنتز — كما بدا لكانط — أن الأشياء مستقلة عن التجربة . ولم يوفق لايبنتز فى مراعاة الأشياء التى لا يمكن ردها إلى العلاقات التصورية البحتة فى الزمان والمكان والعلية على حد سواء . واضطر كانط لذلك إلى خلق حالة جديدة للفكر دعاها بالصور والمقولات . وتقع بين الإحساسات وما اعتبره تصورات عقلية خاوية . ولم يكن كانط معارضاً للتجريبيين والعقلانيين والكلاسيكيين وحدهم ، ولكنه كان معارضاً لأرسطو أيضاً ، لأن منطقه لم يكن كافياً للتزويد بالأساس الذى تعتمد عليه التجربة الحقة .

وأكد مين دى بيران — الذى نستطيع أن نقارنه بديكارت ولا يبنتز ، وربما أمكننا مقارنته أكثر من ذلك ببركلى — العلاقات الفعالة التى نعيها عند شعورنا بأى جهد . ويصح اعتباره كبركلى — رائدا لمذهب التجريبية الأصيلة (الراديكالية) التى جاء بها كل من جيمس وبرجسون .

وتسود فكرة العلاقة مذهب هيجل برمته . فالعقلانية والتجريبية هنا قد أصبحتا متضمنتين — أو تسامتا على حد تعبير هيجل — فى عملية تأليفية كبرى . فلا شىء يوجد بمعزل عن الأشياء الأخرى . إن كل شىء متصل . وتصور هيجل ما سماه بالكلى المشخص (كالنفس والعمل الفنى والدولة) مركبا من علاقات . والمطلق ذاته عبارة عن كل يتألف عن علاقات . فلا شىء فى هذا المذهب منفصل ، ولا شىء مجرد .

ولكن هذه الفكرة ذاتها الخاصة بالعلاقات كانت موضع تساؤل عند أحد الهيجليين المهمين : وهو الفيلسوف البريطانى برادلى . فلقد بدا له أن العقل الإنسانى ينزع طوراً إلى تأكيد الحدود ، وينزع طوراً آخر إلى تأكيد العلاقات . كما بدا له هذا العقل (فى فلسفته) متجهاً إلى الوعى بألا وجود لأى حدود بغير علاقات ، ولا وجود لعلاقات بغير حدود ، بحيث يمكن القول بتضمن كل نظرة من هاتين النظرتين إلى الأشياء فى الأخرى ، وبأن كلا منهما تقضى على الأخرى فى الوقت نفسه . ومن ثم فعلينا الاستغناء عن أية نظرة تستند إلى فكرة العلاقة ، وأن نعود إلى فكرة ليست بعيدة البعد كله عن فكرة بارمنيدس ، أى نؤكد المطلق الذى ليس لدينا أية فكرة عنه ، وإن كان يستطيع احتواء الأشياء فى صورة متسامية ، أو صورة «متحولة» على حد

قول برادلى . إنها صورة تدل على وحدة تسمو على الصورة المعتمدة على العلاقة .

ويمكننا أن نصادف أفكاراً مماثلة ، وإن كانت فى مستوى أكثر اتصافا بالطابع التجريبى — عند جيمس وبرجسون . ومن هنا يمكننا القول بحدوث التقاء فى الرأى بين مذاهب آخر أنصار العقلانية ومذاهب آخر أنصار التجريبية. والخطأ الذى وقعت فيه التجريبية العادية أو التجريبية الكلاسيكية — فى نظر جيمس وبرجسون — هو أنها قد عنيت أساساً بحدود العلاقات ، وأنها قد أخفقت فى إدراك مدى أهمية ما سماه جيمس باللحظات « الانتقالية » ، وبأنها لا تقل أهمية عن اللحظات الجوهرية . وأكد برجسون القول بأن أية عبارة أو لحن لا يمكن أن يرد إلى مكونات ثابتة متعاقبة . وفى هذا الكلام تأكيد للعلاقات بغير شك،وإن كان فيه تأكيد للعلاقات التى نشعر بها . فهو يدل على شىء مماثل للمركز المتناهى الذى تصوره برادلى ، أى المحور الذاتى لتجربتنا .

وثمة تشابه آخر بين برادلى من ناحية ، وبين جيمس وبرجسون من ناحية أخرى . فالثلاثة جميعاً يعتقدون فى إمكان بلوغنا المطلق (وهو مطلق حق فى نظر جيمس وبرجسون ، ونوع من المطلق على أية حال فى نظر برادلى) لو أننا رجعنا إلى الأساس المتصل لتجربتنا ، أى إلى ما يدعى بتيار الوعى عند جيمس ، أو الديمومة عند برجسون ، والمركز المتناهى عند برادلى .

والفلسفة تنتقل فى خطواتها من حالة إلى حالة مباينة لها . فبمجرد إنكار برادلى ورويس استحالة قيام حدود مستقلة عن علاقاتها ، وبمجرد محاولة برادلى إنكار صحة وجود العلاقات ، سرعان ما ظهر مذهب فلسفى ينادى فى نظرياته

وجود الحدود ، ثم يدرك بعد ذلك اعتماد هذه الحدود على العلاقات القائمة بينها . فإذا ذهب إلى ما هو أبعد فإنه سيدرك أن الحدود ما هى إلا مركبات من العلاقات . ومن ناحية أخرى ، نرى أن الفلسفات العقلانية ، أثبتت أولا استقلال العلاقات عن حدودها خصوصاً الحدود التجريبية (عند أفلاطون) ثم تم بعد ذلك إثبات خوائها عندما تنفصل عن الحدود (ويمكننا القول بأن مذهب كانط قد دل على هذا المعنى) ، وبعد ذلك أثبت هذا المذهب وجود وحدة عميقة بين العلاقات والحدود (كما هو الحال عند هيجل) . وهكذا يتضح أن كلا من التجريبية والعقلانية قد جنحتا إلى نفس الاتجاه فى رؤية الأشياء ، أى نظرت إليها على أنها أشياء تعد فى ذاتها علاقات .

ومع كل هذا،فعلينا أن نتنبه إلى الملاحظة التى ذكرها برادلى عندما تحدث عن وجود شىء أعمق من العلاقات ، أعنى الكل الحقيقى فى كليته أو الواقع الأوحد .

وتبعاً لمثل هذه النظرة ، يمكننا أن نفصل عالم العلاقات ، الذى يخضع للقوانين (كقوانين الرياضة والمنطق .. إلخ) ، وعالم اللاعلاقات الذى يتم الشعور به فحسب ، على نحو مماثل لما وصفه به برادلى وجيمس وبرجسون .

فإذا أمكننا أن نفرق على هذا النحو بين عالم العلاقات وعالم اللاعلاقات (والأخير يمكن تسميته أحياناً بعالم ماقبل العلاقات ، وتسميته فى أحيان أخرى بعالم ما هو أسمى من العلاقات) ، فإننا نستطيع أن نذكر أيضاً وجود عالم من الحدود . والعقل الإنسانى دائم الإنشاء للحدود ودائم « الاستيعاب » للعلاقات ، ودائم الإدراك لها ، والجمع بينها حول محور واحد. وتسبق العملية

وجود الحدود ، ثم يدرك بعد ذلك اعتماد هذه الحدود على العلاقات القائمة بينها . فإذا ذهب إلى ما هو أبعد فإنه سيدرك أن الحدود ما هى إلا مركبات من العلاقات . ومن ناحية أخرى ، نرى أن الفلسفات العقلانية ، أثبتت أولا استقلال العلاقات عن حدودها خصوصاً الحدود التجريبية (عند أفلاطون) ثم تم بعد ذلك إثبات خوائها عند ما تنفصل عن الحدود (ويمكننا القول بأن مذهب كانط قد دل على هذا المعنى) ، وبعد ذلك أثبت هذا المذهب وجود وحدة عميقة بين العلاقات والحدود (كما هو الحال عند هيجل) . وهكذا يتضح أن كلا من التجريبية والعقلانية قد جنحتا إلى نفس الاتجاه فى رؤية الأشياء ، أى نظرت إليها على أنها أشياء تعد فى ذاتها علاقات .

ومع كل هذا،فعلينا أن نتنبه إلى الملاحظة التى ذكرها برادلى عندما تحدث عن وجود شىء أعمق من العلاقات ، أعنى الكل الحقيقى فى كليته أو الواقع الأوحد .

وتبعاً لمثل هذه النظرة ، يمكننا أن نفصل عالم العلاقات ، الذى يخضع للقوانين (كقوانين الرياضة والمنطق .. إلخ) ، وعالم اللاعلاقات الذى يتم الشعور به فحسب ، على نحو مماثل لما وصفه به برادلى وجيمس وبرجسون .

فإذا أمكننا أن نفرق على هذا النحو بين عالم العلاقات وعالم اللاعلاقات (والأخير يمكن تسميته أحياناً بعالم ماقبل العلاقات ، وتسميته فى أحيان أخرى بعالم ما هو أسمى من العلاقات) ، فإننا نستطيع أن نذكر أيضاً وجود عالم من الحدود . والعقل الإنسانى دائم الإنشاء للحدود ودائم « الاستيعاب »

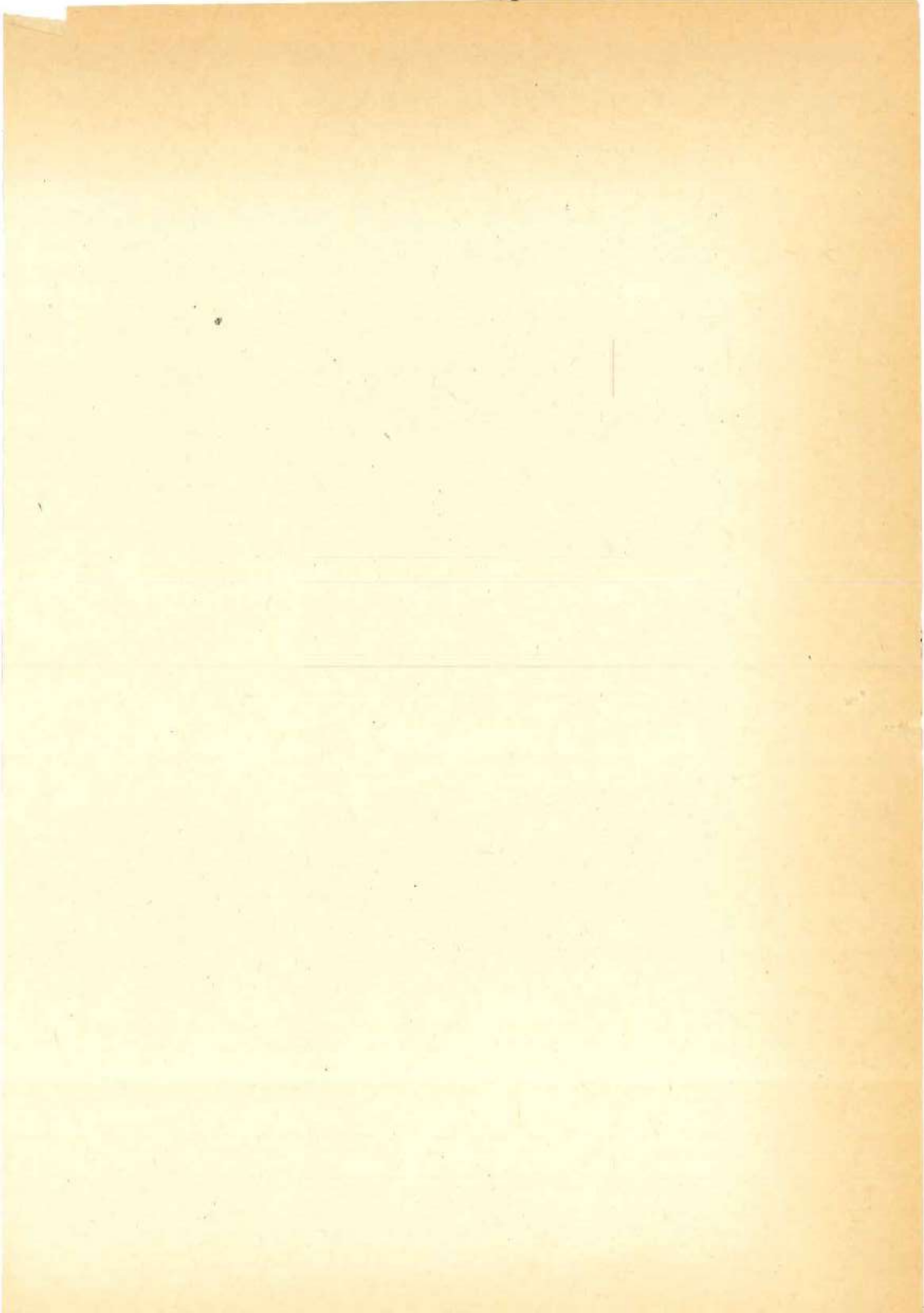
التى وصفناها . والتى بوساطتها يبطل العقل الحدود بغمرها فى العلاقات ، عملية أخرى يتم فيها إنشاء الحدود. والإدراك الحسى ، بل والحكم فى أول صوره عبارة عن إنشاء للحدود . إن العقل قادر على جعل الحدود تنبعث من هيولى العلاقات الأولية .

وفكرة الحدود ذاتها يمكن تفسيرها على أوجه مختلفة تتناسب مع التركيز عليها بوساطة الفكر ، أو الشعور . وعند ما ناقشنا فكرة الجوهر ، حاولنا الاستعاضة عن فكرة الجوهر بالشعور بالجوهر . وعند ما حاول برجسون عرض فكرته عن المطلق قال بوجوب وضعنا لأنفسنا داخل الموضوع . وفى مثل هذه الحالة لن يظل الموضوع موضوعاً .

لقد استعرضنا على التعاقب حقيقة عالم اللاعلاقات ، وعالم العلاقات وعالم الحدود . والعلم يمثل إحدى وسيلتين لتفسير عالم العلاقات . كما تمثل مختلف فلسفات التجريبية الأصيلة (الراديكالية) الوسيلة الأخرى . أما فيما يتعلق بالحدود ، فإننا نصادف ازدواجاً مماثلا فى تفسيرها ، فثمة اتجاه عقلى فى فهم الحدود ، كما هو الحال عند أفلاطون . كما أن هناك اتجاها شعوريا لفهمها كاتجاه مارسيل بروست . ولا وجود لاختلاف كامل بين هذين الاتجاهين كما يبدو للوهلة الأولى . فإن بعض النقاد (كالناقد الألمانى كورتيوس ، والناقد الفرنسى سورره) قد أصروا على القول بوجود ماسموه أفلاطونية بروست .

وحاول شلدون فى كتابه Strife of Systems (الصراع بين المذاهب) ، وفى الكتب التالية له ، التوفيق بين مبدأ الوحدة بين الحدود والعلاقات ، ومبدأ انفصال الحدود عن العلاقات . ولكن على الرغم من عظ قيمة الكث

من ملاحظاته ، فإن خلاصاته الميتافيقية لا تبدو كافية أو مفحمة من الناحية المنطقية . فعلينا على نحو ما أن نسد الفجوة القائمة بين إنشاء الحدود وبين نفى الحدود ، وأن نسد كذلك الفجوة القائمة بين إنشاء العلاقات ونفى العلاقات . فعلينا أن ندرك فى طريقنا ، كيف يتم إنشاء الأشياء بوصفها حدودا للمدركات ، وكيف يتم إنشاء العلم بوصفه معرفة للعلاقات ، وأن ندرك أن حدسنا للديمومة هو شعور بالعلاقات ، وأن وحدتنا الشعورية بالحدود تمثل وحدة بالمطلق (لعلها تتحقق ، أو لعلها لا تزيد على شىء متخيل) .



١٤ – الأفكار السالبة

عند مناقشة مشكلة المعرفة ، كان فى وسعنا أيضاً أن نتناول جانباً يتباين مع المعرفة . وأقصد بذلك الخطأ . وهذه أول فكرة من الأفكار السالبة ، سأتولى بحثها الآن .

والخطأ وفقا لما ذكره بعض السفسطائيين أمر مستحيل ، لأن كل حكم يبدو صحيحا على الدوام فى نظر صاحبه . وكان من بين الأهداف التى سعى إلى إيضاحها سقراط وأفلاطون بيان إمكان الخطأ . فالمعرفة الحقة لن تتيسر إلا إذا أمكن حدوث الخطأ ، باعتبارها متعارضة معه . وفسر أفلاطون الخطأ بأنه نقص فى التوافق بين العلاقات الباطنية للحكم والعلاقات الخارجية فى الواقع . ووضع الرواقيون نظرية فى الخطأ أقل اتساما بالطابع العقلى . فالمعرفة واليقين فى نظرهما يستلزمان فعلا من أفعال الإرادة . وعاد القول الرواقى إلى الظهور عند ديكارت فى صورة أشد فاعلية بعد أن ازداد قوة بفعل بعض أفكار مسيحية معينة . فلقد اعتقد أن الخطأ ميسور . ويرجع هذا إلى أنه بينما تعد إرادتنا لا متناهية (فهى تماثل فى لا تناهيها إرادة الله) فإن قدرتنا على الفهم محدودة . وإرادتنا اللامتناهية التى لا تتحمل أى تعويق ترغب دائما فى تأكيد شىء ما حتى فى حالة عدم اكتمال البحث الذى يقوم به فهمنا المحدود . وتبعا

لمـا ذكره باسكال ومالبرانش ، الخطأ يترتب على ما سمياه بالقوة الخادعة الـكامنة فينا كالخيال والعادة . وهو يترتب كذلك عند مالبرانش على نوع من التبلد الذى يعوق حركة العقــل . واتجه الفيلسوف الفرنسى رينوفييه والفيلسوف الفرنسى بروشار فيما بعد إلى تأكيد أهمية الإرادة فى الحـكم ، واتبعا مرة أخرى نظرية ديكارت . إن الإصرار على تأكيد دور الإرادة كان حقا من مميزات الفلسفة الفرنسية فى القرن التاسع عشر .

على أن ما يهم فى هذا السياق ليس البحث عن أصل الخطأ ، وإنما الأهم هو إدراك وضعه الميتافيزيقى . والخطأ فى أية نظرة عقلانية للعالم ، هو مجرد حقيقة جزئية . فلو بدا أى برج مربع فى نظرنا مستديراً ، فمعنى هذا أنه مستدير حقاً ، كما يبدو لنا . أى أنه من وجهة نظر الإحساس ؛ لا وجود لأى خطأ . ومايؤدى إلى حدوث خطأ فى عالم الحـكم ، هو اتجاهنا إلى زيادة امتداد ماشعرنا به بحيث يصبح حكما عاماً . حينئذ يتوقف مابدا صحيحاً فى نظرنا عن أن يوصف بالحقيقة ، ويصبح خطأ . وأكد سبينوزا هذه النقطة عندما قال بألا وجود لشىء موجب فى الخطأ . وفى هذا عارض ديكارت ، الذى بدا وجود الإرادة فى نظره شيئاً موجباً . إذ يترتب على الخطأ حرماننا من بلوغ الحقيقة التى كان من الواجب أن نصل إليها . وفضلا عن ذلك ، فالانفصـال بين الإرادة والفهم فى نظر سبينوزا هو ذاته خطأ ، قد اعتمد على التجريد البحت . ولقد أشار هيجل أيضاً إلى الطابع السالب المحض للخطأ .

وبطبيعة الحال ، اتجه خصوم هيجل (كجيمس مثلا) إلى تأكيد حقيقة الخطأ . فالعالم الذى لا يوجد فيه سوى مراتب من الحقيقة ، ولا يوجد فيه

ويمكننا أن ندرك فى سهولة الآثار التى كان من المحتم بعد نفى الفوضى أن تعود بالنسبة لمشكلة تنظيم العالم. فلو ساد على الدوام نوع من النظام، على حد قول برجسون، لأمكن القول بأن ما يستخلص فى هذه الحالة هو عدم الحاجة إلى الله للمحافظة على النظام فى العالم. على أن المشكلة ما زالت قائمة. إذ هل يصح القول بكفاية الحل القائل بإحلال نظامين (النظام الحيوى والنظام الآلى) محل فكرة النظام الواحد، للقضاء على هذه المشكلة ؟. ورغم ذلك، فإن إثبات وجود الله اعتماداً على وجود نظام لن يظل مقنعاً إقناعاً كافياً فى حالة اعتقادنا وجود نوع من النظام كامن فى الكينونة ذاتها (باعتبار الكينونة مرادفة للعالم).

* * *

وثمة فكرة سالبة أخرى هى فكرة الشر.

فقد ذكر سقراط أن الشر جهل، وألا أحد يقدم على فعل الشر مختارا. إذ إن فكرة الخير — كما سيذكر فيما بعد تلميذه أفلاطون — قوية للغاية بحيث إذا أدركها أحد فإنه لن يتردد فى العمل تبعاً لها. ومن ثم يكون الشر نوعاً من الخطأ، ويكون الخطأ نوعاً من الجهل. وذكر أفلاطون فى كتاب الجمهورية أن كل إنسان يختار سلوكه فى فعل لانستطيع نسبته إلى أية لحظة من زماننا، لأنها سابقة لمولدنا. وفى هذا الفعل يظهر كل إنسان قيمته وطابعه الخير أو الشرير. وذكر أفلاطون أيضاً فى محاورة فيدون أن الجسم قد يساعد على ثقل الروح، وأنه قد يؤدى إلى فقدان التوازن. ومن ثم يكون الشر تبعاً لما جاء فى كتاب الجمهورية نوعاً من الطبع الكامن فى بعض الناس،

ويمكننا أن ندرك فى سهولة الآثار التى كان من المحتم بعد نفى الفوضى أن تعود بالنسبة لمشكلة تنظيم العالم. فلو ساد على الدوام نوع من النظام ، على حد قول برجسون ، لأمكن القول بأن ما يستخلص فى هذه الحالة هو عدم الحاجة إلى الله للمحافظة على النظام فى العالم. على أن المشكلة ما زالت قائمة. إذ هل يصح القول بكفاية الحل القائل بإحلال نظامين (النظام الحيوى والنظام الآلى) محل فكرة النظام الواحد ، للقضاء على هذه المشكلة ؟. ورغم ذلك ، فإن إثبات وجود الله اعتماداً على وجود نظام لن يظل مقنعاً إقناعاً كافياً فى حالة اعتقادنا وجود نوع من النظام كامن فى الكينونة ذاتها (باعتبار الكينونة مرادفة للعالم).

* * *

وثمة فكرة سالبة أخرى هى فكرة الشر.

فقد ذكر سقراط أن الشر جهل ، وألا أحد يقدم على فعل الشر مختارا. إذ إن فكرة الخير — كما سيذكر فيما بعد تلميذه أفلاطون — قوية للغاية بحيث إذا أدركها أحد فإنه لن يتردد فى العمل تبعاً لها. ومن ثم يكون الشر نوعاً من الخطأ ، ويكون الخطأ نوعاً من الجهل. وذكر أفلاطون فى كتاب الجمهورية أن كل إنسان يختار سلوكه فى فعل لا نستطيع نسبته إلى أية لحظة من زماننا ، لأنها سابقة لمولدنا. وفى هذا الفعل يظهر كل إنسان قيمته وطابعه الخير أو الشرير. وذكر أفلاطون أيضاً فى محاورة فيدون أن الجسم قد يساعد على ثقل الروح ، وأنه قد يؤدى إلى فقدان التوازن. ومن ثم يكون

ويكون نتيجة لتأثير الجسد والميـــول الشريرة فى النفس (كما جاء فى محاورة فيدون وكذلك فى محاورة فيدراوس) . إلا أنه رغم كل ذلك يمكن القول بأن نظريات القدامى (وعلى الأخص نظرية سقراط ونظرية أفلاطون فى هذه النقطة) قد تضمنت إنـكار أى طابع موجب فى الشر ، فقـــد أرجعوه عادة إلى الجهل .

ولاتنطبق هذه القاعدة العامة بطبيعة الحال على ما قاله كل الـكتاب القدامى ، وبخاصة الشعراء التراجيديين وثوكوديدس ولـكنها ما زالت صحيحة بوجه عام .

ولما جاءت المسيحية تغيرت النظرة إلى الشر . وفسرت الفـكرة اليهودية القائلة بالخطيئة الأزلية على أنها تعنى وجود نزعة إلى الشر فى الإنسان، أو ما سماه القديس بولس بالصراع بين قانون الجسد وقانون الروح. ولم يكن لهذه الفكرة التى أكدت الطابع الموجب للشر أى تأثير على عظماء الفلاسفة الـكلاسيكيين حتى جاء كانط . إذ كانت هذه الفكرة — كما رأينا — من بين الأسباب التى دعت كانط إلى عدم تقبل التفاؤل العقلانى الذى بدا عند لايبنتز .

وحاول لايبنتز تبرير استبعاده للشر من الصور الثلاث التى فرق بينها (الميتافيزيقية والفيزيائية والأخلاقية)، فقال عن الشر إنه شىء سالب بحت، ومجرد شىء مكمل للخير ، بل وربما كان أداة له .

وبعد كانط ، قام كيركجورد بتنمية الفـكرة القائلة « بأن الشر شىء موجب»

إلى ما هو أبعد من ذلك . ولم يؤكد أى فيلسوف فى وضوح مماثل، التعارض بين الفكرة القديمة والفكرة الحديثة فى هذه المسألة .

وما من شك فى أننا نستطيع التنويه كذلك بفلسفة شوبنهاور الذى بدت الطبيعة فى نظره مشبعة بالشر ، وإن كانت نظرته — فيما يبدو — لم تعتمد على تأثير المسيحية وحدها . كما أن عالم الشر فى نظره لم يزد فى النهاية عن مجرد شىء ظاهرى .

وبدت المشكلة عند نيتشه فى صورة مختلفة إلى حد ما على صورتها فى الفلسفات السابقة، لأنه رأى فى الشر (موافقاً فى ذلك وليم بليك) قوة دافعة أو قدرة، وبذلك تحولت المشكلة من طابع الشر الموجب ، إلى قيمته .

وربما صادفنا صوراً سابقة لهذه الفكرة ، لا عند بليك فحسب ، بل أيضاً عند بوهمه، الذى لم يقتصر على الكلام عن رحمة الله، ولكنه تحدث كذلك عن غضبه ، ولنذكر أيضاً الفكرة التى ذكرها دانتى عن الجحيم ، وكيف أنه من دلائل نعم الله .

وفكرة الطابع الموجب للشر لا يمكن أن تحل فى الواقع بغير رجوع إلى العوامل السيكلوجية ، وبغير بحث لمسألة القيمة . هنا يمكننا أن نقتصر على ملاحظة وجوب زيادة الدقة فى تحديد المقصود بكلمة « موجب » . إذ إننا قد نتعرض لصعوبات جمة إذا قلنا باتصاف شىء سلبى كالشر بطابع موجب . فقد تسوقنا هذه المشكلة بطبيعة الحال إلى المشكلة الأساسية الخاصة باللاكينونة أو العدم .

وعند شعراء مثل بودلير وروائيين مثل دوستويفسكي وملفيل ، نصادف تأكيدات للطابع الموجب للشر. فهناك مسلمتان عند الإنسان — كما قال بودلير — إحداهما تتجه إلى الخير ، والأخرى تتجه إلى الشر . ولم يتم تأكيد الطابع الموجب للشر فى قوة مماثلة لما حدث فى العصور الحديثة .

وربما جاز القول بأن تأكيد الشر ، ووصفه بأنه شيء موجب قد ساعد على إحداث وعى واضح بالخير . فكل طرف تزداد قيمته فى حالة ازدياد قوة الطرف المعارض له . ولقد نبه هيجل ونيتشه — اتباعاً لنظريتين مختلفتين — إلى أن أسعد ساعات الإنسان ، تأتى بعد تعرضه لأحلك الساعات . إذ اعتقد هيجل أن « الوعى بالتعاسة » الذى يعد من ناحية وعياً ذليلا بوجود الشر الكامن فينا يؤدى إلى الوعى بالسعادة . ورأى نيتشه أنه بعد بلوغ التدهور ذروته تظهر مرة أخرى كلاسيكية جديدة وحياة سعيدة جديدة . وذكر وليم جيمس — إما متأثراً فى هذه النقطة بما جاء عند كارليل ، وإما موافقاً لكارليل فحسب — أن الخير لا يعنى إلغاء الشر فحسب ، ولكنه يعنى بالأحرى الانتصار على الشر . إذ إن الشر رغم قهره يظل حاضراً على الدوام .

فإذا تركنا جانباً هذه الملاحظات، وعدنا إلى أفكار بودلير ، سنرى كيف يؤدى تأكيد الشر دون قيد أو شرط ، إلى اليأس وإلى ما يمكن تسميته بالنظرة الركسية (الرد فعلية) للحياة. ونحن نصادف هذا المعنى أيضاً عند جوزيف دى ما يستر ، أحد أساتذة بودلير .

فينبغى الاحتفاظ بجانب من الأمل حتى لا يظل العقل أسير التأمل فى الشر ، وحتى يستطيع أن ينتقل منه إلى الإيمان بالخير .

ولقد تصور وليم بليك الشر كقوة دافعة . واتبع أندريه جيد فى بعض فقرات (وعلى الأخص فى كتابه عن دوستويفسكى) بليك فى هذه الفكرة. وإذا اتبعنا هذا الرأى ، فإن المشكلة ستتركز فى هذه الحالة فى كيفية استعمال « القوة الدافعة » التى تصحب الشر (كما جاء فى أقوال هؤلاء المفكرين) ، وتوجيهها إلى الخير.ومن ناحية أخرى،يمكننا أن نلاحظ أنه حتى إذا افترضنا وجود شعور لدى الإنسان باتجاه هذه القوة الدافعة إلى الشر،فإن هذا لا يعنى اندفاعه بقوة تجاه الشر على الإطلاق ، كما زعم هؤلاء المفكرون فيما يبدو . وعلى افتراض وجود هذه القوة الدافعة، فإنها تعد عاجزة نسبياً . إذ إن الإنسان يعجز عن الوصول إلى الشر المطلق ، كما يعجز عن الوصول إلى الخير المطلق . وربما كان عجزه عن الوصول إلى الشر المطلق ، أكثر من إمكان بلوغه الخير المطلق .

وأخيراً يبدو أنه لا وجود لأية إجابة نظرية عن مشكلة الشر . وربما لا يوجد أى تعريف نظرى بحت لها . وعلينا أن نتذكر هنا قول جيمس بأن الشر مشكلة عملية ، وليس مشكلة نظرية . إن الشر هو ما يجب أن نكافح ضده ، وما يجب أن نعمل على القضاء عليه . ولا وجود لأى اتجاه يوجه ضده خلاف الاتجاه العملى ، الذى يعبر عنه بالقول « أنا ضده».

* * *

وفيما يتعلق بالعدم أو اللا كينونة ، يستطاع القول بوجود ثلاث نظريات ممكنة على أقل تقدير. أولها: النظرية القائلة بألا وجود للا كينونة على الإطلاق. والنظرية الثانية هى النظرية القائلة بأن اللاكينونة شىء ما ، وإن كانت مختلفة عن اللاكينونة البحتة أو المطلقة. والنظرية الثالثة هى النظرية القائلة بأن اللاكينونة شىء كائن .

وأول هذه النظريات هى النظرية التى جاء بها بارمنيدس ، واستخلص منها أن الكينونة هى الشىء الوحيد الكائن . ومنها استنتج بالتالى أن هناك كينونة واحدة فقط، ومن ثم ، وتبعاً لما ذكره ، فإن القول بوجود اللاكينونة يعد خطأ ، بل وربما كان مصدر كل الأخطاء .

وإنكار اللا كينونة من الأسس التى تتميز بها العقلانية . وربما استشهدنا بديكارت مثلا دالا على ذلك . فعالم ديكارت عالم عقلى لا مكان فيه للعدم وللشيطان الخبيث الذى تخيله فى البداية . إنه عالم قد قام الموجود الكامل بتنظيم كل شىء فيه . وكما لا يوجد فى ميتافيزيقية ديكارت أى مكان للا كينونة ، كذلك لا وجود فى فيزيائه لأى مكان للخلاء . وربما رجعنا إلى لايبنتز مثلا آخر دالا على نفس الاتجاه . فهو يعتقد أن كل كمال يتفق مع أى كمال آخر . وبحق كانت هذه الفكرة من المسلمات التى اعتمد عليها برهانه فى إثبات وجود الله . فالله عند لايبنتز وكذلك عند ديكارت وسبنيوزا (الذى اعتبر كل تحديد سالباً) هو العنصر الموجب الذى يعد أساس كل شىء ، وإثبات وجود الله مساو لإثبات فيض الوجود .

وربما أمكننا ذكر ديموقريطس والذريين ضمن أولئك الذين آمنوا

بالنظرية الثانية القائلة بأن اللا كينونة شيء ما ، وإن كان بينها وبين اللا كينونة البحتة اختلاف . فلقد ذكروا أن بين الكائنات التي هي ذرات (والتي يمكن تصورها على أنها الواحد المطلق عند بارمنيدس بعد انقسامه إلى كثرة لامتناهية) شيئاً هو الفراغ أو الخلاء . ووجود هذا الخلاء بالذات هو الذي ساعد على قسمة الواحد المطلق إلى كثرة ، هنا نصادف مثالا للجدل في تاريخ الفلسفة . إذ إنه بعد أن نفى الإيليون اللاكينونة جاء على الفور تأكيد ديموقريطس لوجود الخلاء .

ونحن نستطيع يقيناً القول بأن أفلاطون كان من بين أولئك الذين اعتقدوا في نظرية اللا كينونة الثانية . فهو في محاورة « بارمنيدس » قد بين كيف يؤدي افتراض أستاذه بارمنيدس إلى القضاء على العالم الحسي والعلم والعالم العقلي . وبين في محاورة السفسطائي ضرورة القول ، بمعنى ما ، بوجود اللا كينونة ، لأن كل شيء هو ما هو ، وليس ما ليس هو ، ومن ثم فإن تعريف الشيء ذاته يتضمن نفياً لكل الخصائص التي لا يتصف بها . من هذا يتضح تحول المشكلة عند أفلاطون مرة أخرى إلى نطاق المشكلات الخاصة بالحكم . وتوقف تصور اللا كينونة كلا كينونة مطلقة . إذ تم تصورها على أنها لا كينونة نسبية . وقيل بوجود هوية بين الكينونة و « الاختلاف » . أي أن وجود الاختلاف يدل على حقيقة اللا كينونة . وتحت مقولة الاختلاف هذه وضعت اللا كينونة ضمن ما سماه أفلاطون بأعظم أنواع الكينونة . فهي من بين المقولات الأساسية للعقل والواقع .

وربما اتفق أرسطو مع أفلاطون على القول بعدم وجود لا كينونة مطلقة، ولكنه اعترف بوجود لا كينونة نسبية، تصورها على نحو مختلف. فهو يرى أن دحض ما جاءت به النظرية الإيلية فى هذه النقطة يتطلب إقامة تفرقة بين ما هو بالقوة، وما هو بالفعل. فالرخام الذى يستخدمه المثال لصنع التمثال ليس التمثال بالفعل، ولكنه التمثال فى حالة وجوده بالقوة، أو هو يدل على ما هو بالقوة فى التمثال. ومن ثم فإن قول not to be (القول بعدم الكينونة) يقبل تفسيرين. كما ترتبط التفرقة برمتها بفكرة الحركة كما فسرت تبعاً لتصور القوة وتصور الفعل.

والأوفق أنه بدلا من أن ننتقل من أرسطو (الذى حول مثل أفلاطون إلى نماذج من الواقع وجزئيات وصور مادية وفكرية) إلى هيجل، أن تكون نقلتنا من أفلاطون إلى هيجل، الذى كان ميالا إلى مقارنة تعاليمه بالتعاليم التى جاءت فى محاورة بارمنيدس ومحاورة السفسطائى. ووضع هيجل فكرة الكينونة فى بداية كتابه فى المنطق. على أنه قال إن أى تأمل لفكرة الكينونة البحتة يؤدى إلى اختفائها من انتباهنا. ونحن بعد معرفتنا بعدم فصل هيجل الأشياء عن الأفكار، نستطيع القول باختفاء هذه الكينونة من الواقع ذاته. فما الذى يستطيع العقل إدراكه عندما يتأمل الكينونة البحتة؟. إن ما يدركه عبارة عن عدم بحت أو لا كينونة. وهذه هى أول خطوة فى جدل هيجل، أى تحويل الكينونة إلى لا كينونة. والخطوة التالية هى العملية التأليفية التى تجمع بين الكينونة واللا كينونة (وكلاهما مجرد، يعنى أشياء غير كائنة) والتى وجدها هيجل فى الصيرورة. وهذا يبين فى وضوح، وتبعاً لما ذكره هيجل، كيف يمكن الانتقال من مذهب الكينونة الكلية

و « الاختلاف » و « الإمكان » و « التغير » ، « و بحركة معينة يقوم بها العقل » . هذه النظريات هى النظريات القائلة بأن اللا كينونة تعنى شيئا ما ، وإن كانت تعنى معنى مختلفا عن اللا كينونة البحتة .

ولكن علينا هنا أن نبدى ملاحظة عن النظرية الأخيرة بالذات . إذ يصح القول بأن نظرية برجسون لا تعنى أكثر من القول بأن اللاكينونة ليست كائنة ، لأنها لم تزد على ما سماه بالفكرة الزائفة . ومن ثم فعلى الرغم من شدة اختلاف بارمنيدس و برجسون فى عدة نواح (فأحدهما من الفلاسفة الذين يعتقدون فى سكون الأشياء ، والآخر ممن يعتقدون فى حركتها المستمرة — وهو من الهيرقليطيين بحق) إلا أنهما اتفقا فى إنكارهما للاكينونة . وفى وسعنا أن نذهب إلى ماهو أبعد من ذلك ونقول إن هيجل أيضاً (الذى يمكن القول أيضاً بأنه قد اتبع هيرقليطس أكثر من اتباعه لبارمنيدس) كان من أنصار مذهب كلية الكينونة ، ووحدتها. هذا يعنى إمكان الجمع بين هذا النوع من المذاهب والنوع الأول . وربما كان من الميسور لنا إبداء ملاحظة مماثلة إلى حد ما عن كل من ديموقريطس وأرسطو.

والنظرية الثالثة القائلة بوجود اللاكينونة ، يمكن أن تفسر على نحوين . فإذا أردنا معرفة المعنى الأول أمكننا الرجوع إلى أفلاطون مرة أخرى . فهو فى محاورة بارمنيدس ، وفى نفس الوقت الذى بدا كأنه قد رفض برهان أستاذه ، أشار فى الفرض الأول الذى ذكره إلى وجود واحد يسمو على كل ماهية . إنه واحد لا نستطيع قول أى شىء عنه . ومن هذه الفقرة ، ومن الفقرة المشهورة فى كتاب الجمهورية عن الخير الذى يسمو على الماهية استخلص

الأفلاطونيون الجدد أن أفلاطون كان يعتقد فى وجود مبدأ يعلو علواً كبيراً على أى شىء آخر يمكن تسميته، بحيث لا يصح تسميته حتى بالخير. وإنما الأوفق هو تسميته باللاكينونة أو العدم. ومن هذه الفكرة، كما سبق أن رأينا انحدرت سلسلة كاملة من المذاهب الصوفية المسيحية.

وعند بعض الصوفيين الألمان مثل إيكهارت وبوهمه، تم الجمع بين هذه النظرية ونظريات أخرى، وتمخض ذلك عن ظهور فكرة قائلة بوجود شىء أعلى من الله، هو أصل الله، وهو الذى سماه إيكهارت بالآب.

هنا إذن نرى اعترافاً بوجود اللا كينونة، بل ربما كانت موجودة أكثر من أى شىء آخر. ويمكن مصادفة أفكار مشابهة عند شلنج.

وأثبت فيلسوف حديث (أو حاول أن يثبت) وجود اللا كينونة فى صورة أشد من أى فيلسوف من السابقين له. فلقد اعتقد أكثر الفلاسفة الذين تحدثنا عنهم (أفلاطون وهيجل، وبرجسون أكثر من أى واحد منهم) بأن فكرة العدم أو اللا كينونة قد جاءت من ملكة النفى الكامنة فى العقل (أو الأشياء). أما هايدجر، فقد قال باستحالة النفى ما لم يوجد عدم أزلى. فالنفى ليس هو الذى يجعل العدم ممكناً، وإنما العدم هو الذى يجعل النفى ممكناً. والعدم ينبغى أن يبدو على نحو ما كأنه حالة من حالات الكينونة، لو أمكننا ذكر كلمة كينونة هنا. إذ إن الأوفق — فيما يعتقد — هو عدم اللجوء إلى تعبير ككينونة العدم. فعلينا أن نختار كلمة معينة أكثر تناسباً، أى كلمة تدل على الفاعلية، لأن العدم شىء فعال. وهذا هو السر الذى دفع

الأفلاطونيون الجدد أن أفلاطون كان يعتقد فى وجود مبدأ يعلو علواً كبيراً على أى شىء آخر يمكن تسميته، بحيث لا يصح تسميته حتى بالخير. وإنما الأوفق هو تسميته باللاكينونة أو العدم. ومن هذه الفكرة، كما سبق أن رأينا انحدرت سلسلة كاملة من المذاهب الصوفية المسيحية.

وعند بعض الصوفيين الألمان مثل إيكهارت وبوهمه، تم الجمع بين هذه النظرية ونظريات أخرى، وتمخض ذلك عن ظهور فكرة قائلة بوجود شىء أعلى من الله، هو أصل الله، وهو الذى سماه إيكهارت بالآب.

هنا إذن نرى اعترافاً بوجود اللاكينونة، بل ربما كانت موجودة أكثر من أى شىء آخر. ويمكن مصادفة أفكار مشابهة عند شلنج.

وأثبت فيلسوف حديث (أو حاول أن يثبت) وجود اللاكينونة فى صورة أشد من أى فيلسوف من السابقين له. فلقد اعتقد أكثر الفلاسفة الذين تحدثنا عنهم (أفلاطون وهيجل، وبرجسون أكثر من أى واحد منهم) بأن فكرة العدم أو اللاكينونة قد جاءت من ملكة النفى الكامنة فى العقل (أو الأشياء) . أما هايدجر، فقد قال باستحالة النفى ما لم يوجد عدم أزلى. فالنفى ليس هو الذى يجعل العدم ممكناً، وإنما العدم هو الذى يجعل النفى ممكناً. والعدم ينبغى أن يبدو على نحو ما كأنه حالة من حالات الكينونة، لو أمكننا ذكر كلمة كينونة هنا. إذ إن الأوفق — فيما يعتقد — هو عدم اللجوء إلى تعبير ككينونة العدم. فعلينا أن نختار كلمة معينة أكثر تناسباً،

هايدجر إلى خلق الفعل الغريب « " to nothing " » للدلالة على هـذا الفعل الذى يتسم «بعدميته» .

وثمة شىء مثير للاهتمام للغاية فى تلك المحاولات التى تبذل بقصد تحديد مكان فى أفكارنا وفى العالم لفكرة العدم . هذه الفكرة التى تعرضت من جانب لإنكار العديد من الفلاسفة (كبار منيدس) ، كما تعرضت من جانب آخر ، للتحول إلى أفكار أخرى (كما حدث عنــــد أفلاطون وأرسطو وبرجسون) . وفى هذه النقطة أظهر هايدجر نوعاً من الأمانة فى تحديد الواقع كما يتراءى للعقل . وإن بقى علينا بعدذلك أن نتسائل : ألا يصح القول بأن هذه النظرية هى مجرد ترجمة لبعض الصور التى تتراءى لنا إلى نوع من الأساطير ؟ إذ إننا لن نستطيع الحصول على أية متمثلات لهذا الفعل العــدمى أو هذا الأساس الكامن وراء الأشياء . على أننا نستطيع القول بأن الفلسفة قد أصبحت بفضل ما قاله هايدجر على وعى أوضح بمشكلة الــلا كينونة فى خصائصها الموجبة . وهى مشكلة ربما تعذر حلها لأننا إذا حاولنا تعريف العدم بالرجوع إلى شىء آخر ، فإننا سنقضى عليه ، وإذا حاولنا تعريفه فى ذاته ، فإننا لن نقول أى شىء بالضرورة . والواقع أن هايدجر نفسه لم يستطع أن يظــل أميناً لنظريته، وأثبت فى النهاية أن هذا العدم هو كينونة مختلفة عن الـكينونات، وهكذا يـكون قد انتقل من ثالث تفسيرات اللا كينونة إلى أول تفسير لها .

ويمكن تبين صعوبة مذهب هايدجر ، إذا عرفنا أن بعض أتباعه (كسارتر مثلا) عندما أرادوا متابعة فكرته أو تنقيحها ، قد فسروها فى النهاية على نحو

عن السلب ، بل لقد تصوروا العدم كأنه العدم الذى ترتب على الانقسام ، كما جاء عند ديموقريطس . وإن كانوا فى نظرتهم أقرب إلى المثالية ، أو إلى مسايرة علم النفس ، بمعنى أصح .

وإلى جانب إثبات بارمنيدس لعدم وجود اللا كينونة ، الذى ظل باقياً فى صور مختلفة فى كثير من المذاهب العقلانية الحديثة ، يبقى لدينا حلان آخران . الحل الأول — هو رد فكرة العدم إلى فكرة أخرى (كفكرة الغير أو الآخر بوجه خاص) . والحل الثانى — هو تأكيد النفى البحت . ولكن هذين الحلين لا يبدوان مقبولين على السواء . فالحل الأول يجنح إلى القضاء على فكرة العدم ، واستبعاد تصور التناقض الذى يعد ضرورياً للعقل الإنسانى . وهو لايجىء لنا فى النهاية إلا بنظرية غاية فى السذاجة . والحل الآخر ، وإن بدا ـ فيما يحتمل ـ متجهاً إلى الطريق القويم ، إلا أنه قد جسم العدم فى نظرة جمة التعقيد هذه المرة .

وتتصل مشكلتنا بثلاث مشكلات أخرى قد سبق لنا دراستها . أولها — مشكلة الوجود ، لأن كلمة « وجود » ذاتها تدل (أو يبدو أنها تدل) على انفصال عن أساس لايمكن أن يكون غير اللاوجود . وثانياً — مشكلة الواقعية المثالية . لأن التساؤل أيهما أسبق : النفى أو العدم ، يعنى التساؤل حول هل يصح نسبة السبق إلى العقل بوصفه ملكة نفى ، أو إلى العدم باعتباره نوعاً من الواقع الموضوعى؟ . وثالث مشكلة هى الكينونة . فلو أمكن بيان عدم وجود أى معنى لفكرة الكينونة ، فإن ما قد يترتب على ذلك هو اختفاء مشكلة اللا كينونة أيضاً . وفيما يتعلق بحدود المشكلة الأولى ، فإن القول

بأن الوجود يعنى انفصالا عن اللاوجود هو تمثل إنسانى بحت ، بلاجدال . وهو أشبه بأسطورة لن نستخلص منها شيئاً . وأما مشكلة المثالية والواقعية ، فقد سبق أن رأينا ما فيها من صعوبات بسبب تركزها حول الذات (وفى هذه الحالة بوجه خاص ربما كان من المستحيل إدراك ما سيكون عليه النفى لولم يكن هناك كائن يقوم بالنفى). ولعل هايدجر ذاته كان سيعترف بتعذر قبول حله القائل بألا وجود لكائن قائم بالنفى بغير عدم ، أو لعله على الأقل لم يوفق فى التعبير عن هذا المعنى فى صورة مقبولة .

الظاهر أن ما يواجهنا هو أحد أمرين . والحل الأول يتميز ببساطته ، كما يتميز الحل الثانى بصعوبته . ولكن لعل تأملاتنا فى مشكلة الكينونة تسمح لنا بإنكار إمكان قول أى شىء واف عن اللا كينونة . فإذا كانت فكرة الكينونة هى مجرد فكرة من الأفكار التى لاتدرك إلا اعتماداً على التمثيل (كما قال أرسطو) ، أو لو كانت فى النهاية مجرد فكرة زائفة ، فإن اللا كينونة ستكون فى موقف مماثل . ولذا لن يبقى أمامنا سوى مناقشة الصور المختلفة التى تظهر فيها ، وبحث كل حالة منها على حدة . وثمة سبب آخر يدعونا إلى الابتعاد عن هذا الحل ، بل وربما يدعونا إلى عدم طرح هذه المشكلة . إذ إن إثبات وجود اللا كينونة قريب للغاية بالضرورة — وربما كان مساوياً لإثبات لا كينونة اللا كينونة . هنا نكون قد تورطنا فى مأزق سفسطائى لأن نوع الوجود الذى تتسم به اللا كينونة هو بالضرورة نوع من أنواع اللاوجود . وبذا تبدو مشكلة اللا كينونة فى النهاية كأنها لا كينونة هذه المشكلة ذاتها .

* * *

فإذا استعرضنا مرة أخرى مشكلة الأفكار السالبة جملة ، فسنرى أننا قد أصبحنا ندرك أكثر من ذى قبل الطابع الإيجابى للخطأ والشر واللاكينونة ، وذلك بفضل ما قام به الفلاسفة المحدثون من زيادة توضيح لهذه المشكلات . وسنرى أن الشعور بخصوبة الكينونة قد تم تأكيده وزيادة تحديده بوساطة برجسون أكثر من أى فيلسوف سابق له باستثناء بارمنيدس . ومن ثم يكون التوتر بين الأضداد هنا كما هو الحال فى الحالات الأخرى — كما لاحظ شلدون — قد أصبح أعظم الآن من أى عهد سابق فى التاريخ . ويمكننا أن ندرك من جانب آخر وجود محاولة لزيادة توضيح ما يصح تسميته بالجانب المدمر الموجود فى العالم . كما يمكننا أن ندرك أيضاً من جهة أخرى وجود محاولة لإحياء الشعور بأكتمال الكينونة ، وسموها ؛ أو بمعنى أصح — ما دمنا قد تشككنا فى فكرة الكينونة — محاولة لإحياء الشعور بالكمال والسمو . ولا وجود لحل قاطع يمكن ذكره هنا . وكل ما نستطيع القيام به هو إثبات أن لدينا شعوراً بالدمار الذى يحدث ، إلى جانب الشعور بالكمال والسمو ، وأننا على يقين من تعذر تعريف أى شعور من هذين الشعورين ، أو تفسيره ، أو استقصائه ، أو القضاء عليه . كما أننا نستطيع أن نتيقن من مطابقة كل شعور من هذين الشعورين لشىء كائن ، أو مطابقته له إلى حد ما . فالحل هو To be and not to be «يكون ولا يكون» هذا هو الحل .

١٥ – القيمة

بعد دراسة العلاقات بوجه عام ، اتجهنا إلى البحث فى تلك العلاقات الجزئية التى تدعى بالأفكار السالبة . ولكن ، وكما لاحظ مالبرانش ، يوجد إلى جانب علاقات الواقع ، علاقات خاصة بالكمال ، أى خاصة بالقيمة . والحقيقة أن بعض هذه العلاقات الخاصة بالقيمة متضمنة فى بعض الأفكار السالبة ، كالشر مثلا . ولذا فإننا سنتجه إلى دراسة القيمة .

هنا أيضاً نستطيع بدء البحث بالرجوع إلى الفلسفة الكلاسيكية . فعندما عرض أفلاطون وديكارت لبحث مشكلة القيمة ، لم يلجآ إلى فصلها عن مشكلة الواقع . إذ بدا الواقع فى نظر الاثنين كلا يخضع لمبدأ سماه أفلاطون بالخير ، وسماه ديكارت بالكامل أو الله . وهذا المبدأ يمثل قمة الوجود وقمة الكمال على السواء . فثمة تطابق بين القيمة والماهية والوجود ، كما أن هناك تماثلا فى مراتبها .

وأثبت كانط ضرورة الفصل بين حدين على الأقل من هذه الحدود الثلاثة . هذان الحدان هما الوجود والماهية ، إذ لا يجوز رد الوجود إلى الماهية

وفى الوقت الذى اتجه فيه الفلاسفة الكلاسيكيون إلى القول بوجود هوية بين القيمة والكينونة ، رأى كانط وجود تعارض بينهما من جانب. وهذا واضح جلى فى نظريته عن القيم الأخلاقية التى تخضع لفكرة الواجب. فعالم القيم فى نظره ، وكذلك عالم الأشياء فى ذاتها موصد أمام فهمنا النظرى ، ولكنه متفتح أمام عقلنا العملى . ففى الأول ، ليس هناك أية علاقات خاصة بالقيم . أما الثانى ففيه وفرة من العلاقات المرتبطة بالقيمة . إن هذا على أية حال هو رأى كانط الذى أبداه فى كتاب نقد العقل الخالص، وفى كتاب نقد العقل العملى . ولكن كانط فى آخر كتبه النقدية (نقد الحكم) قد اتجه إلى القول بوجود قيمة داخل العالم الواقعى تعتمد على التنظيم والغائية الكامنة ، وقام بتحليل هذه القيمة عندما تحدث عن الاستاطيقا وعلم الكائنات الحية .

وقد ازدادت عناية الفلاسفة فيما بعد بالثنائية التى أثبتها مالبرانش فى تفرقته بين الحقائق المتصلة بالقيم ، وباقى أنواع الحقيقة . وأول من حلل فكرة القيمة من الناحية الفلسفية هو لوتسه ، كما شارك الاقتصاديون مشاركات هامة فى تحليل هذه الفكرة . ثم اهتدى نيتشه بعد ذلك إلى نظريته التى تهدف إلى إعادة تقويم كل القيم . وتمثل فلسفة القيم كما ظهرت عند لوتسه ، وكما تمت تنميتها بعد ذلك عند فلاسفة كثيرين آخرين ، محاولة لإعادة الكشف عن نوع من الوحدة فى النواحى التى تعرضت للتصدع بتأثير الثورة الكانطية . وحدث ذلك فى العهد الذى بوغت فيه الإنسان بمواجهة عالم خال من القيم . وهذا يعنى أن نظريات القيمة لا تظهر إلا فى اللحظات التى يقل فيها الشعور بالقيمة فى ذاتها ، أى عندما يتضاءل الشعور بالقيمة . فنحن نحيا فى عالم يمكن مقارنته بالكهف الذى أشير إليه فى كتاب الجمهورية . كل ما هو موجود — كما يمكن القول —

عبارة عن خيالات مسطحة منعكسة على حائط . ويمكننا أن نشبه هـــذا الطابع السطحى للعـالم الحديث بالأفلام السينمائية التى لا يرى فيها ســـوى أسطح الأشياء .

ومن الخصائص التى تتميز بها فلسفة القيمة أيضاً ، نزوعها إلى وضع القيم جنباً إلى جنب فى نفس المستوى ، أو سعيها — اتبـــاعاً لطابعها ذاته — إلى البحث عن تصور للقيمة يمـكن تطبيقه على كل القيم على السواء . وهنا تظهر مشـكلة . فربما تساءلنا هل يصح بحث فـكرة القيمة على هذا الوجه ؟ . وهل يصح جعل هذا البحث مستقلا عن النظر فى القيم بأنواعها المختلفة ؟ ولعل هناك تشابهاً بين فـكرة القيمة وفـكرة الـكينونة . فلعل التماثل بين القيم المختلفة إنما يرجع إلى وجود عامل مشترك متماثل فى كل القيم ، كالوحدة القائمة بين مختلف الـكائنات . وتناسى الاختلاف بين القيم كلهـا يدل على خطأ فى ذاته . وربمـا عنى إنـكاراً للقيمة الحقة ، لأن فـكرة القيمة قائمة على المقـارنة والاختيار والتفضيل .

ولقد سبق أن لاحظنا التأثير الذى أحدثه الاقتصـاد على نظرية القيمة . وربما أمكننا أن نضيف إلى ذلك تأثير البحث التاريخى الذى أشار إلى التغيرات التى طرأت على وضع القيم فى مختلف العصور . وأدت النظريات القائلة بنسبية القيم إلى نفى وجود أية قيم فعلية .

وبعض النظريات الحـــديثة كنظريات ماكس شيلر ونظرية ياسبرز لاتتعرض لهـــذا النقد . ولـكن هذا النقد يصح عن أغلب النظريات الحديثة فى القيمة .

ولنحاول أن نبحث أولا عن نظرة العقل إلى القيم . وأول تفسير لجأ إليه العقل — كما لاحظ أفلاطون — هو إرجاع هذه الفكرة إلى وجود رغبة فى الأشياء ، فكل شىء جزئى يتطلع — فيما يبدو — إلى قيمة تمثل الكمال ، الذى لا يعد هذا الشىء أكثر من تجسم جزئى ناقص له . فكأن سبب وعينا بوجود القيم التى نسعى للحصول عليها هو شعور شبيه بالحرمان من هذه القيم . ولكن ثمة ناحية أخرى تكمل هذه الناحية من النظرية الأفلاطونية ، ندركها إذا ابتعدنا عن تأمل الأشياء المفعمة بما يشبه الرغبة والاشتهاء ، وقمنا بدلا من ذلك بتأمل العقل ذاته . فنحن نهتدى إلى أسمى القيم العقلية ، دون شعور بالحاجة إليها . فمثلا بينما ترتبط قيمة الغذاء بما نشتهى ، وترتبط فى النهاية بشعورنا بالحاجة ، فإننا نرى أن هذا الكلام لا يصح عن قيم الألوان الجميلة والأشكال الجميلة . فهنا كما اعتقد أفلاطون يهتدى إلى الكمال بغير وجود أية حاجة سابقة .

فهل يتميز إذن الشعور الخاص بالقيمة بفاعليته أم بسلبيته؟ . ونحن إذا نظرنا إلى الأشياء ، كما تظهر نفسها لوعينا فى البداية ، ربما أمكننا القول بغلبة السابية ، بمعنى أن القيمة شىء يتكشف للعقل ، أو أنها شىء يتقبله . فالعقل لا يعى خالقه للقيمة . غير أنه ما من شك فى وجود أمثلة تخلق فيها القيم . فالمصور مثلا قد يدفعنا إلى الشعور بقيمة ظلال وألوان معينة فى أحد المشاهد الطبيعية . ولقد ألح أوسكار وايلد فى تأكيد هذا النوع من القيم التى يتم صنعها . وعلى الرغم من هذا ، فإن المصور ذاته لا يعى عندما يدفعنا إلى الشعور بهذه القيم ، خالقه لها ، بل لعله يشعر بأنها شىء قد تكشف له .

وتظهر القيم عادة فى صورة أزواج متقابلة (كالجميل والقبيح ، والخـــير والشر) . وفضلا عن ذلك ، فإن كل زوج من هذه الأزواج المتقابلة يبدو وكأنه يتبع حداً أعلى . فأية هيرارشية من القيم يتم إنشاؤها تبلغ ذروتها فى قمة من القمم . فالعقل يصور لنفسه مثلا مطلقاً للخير أو ربما مثلا مطلقاً للشر (وإن تعذر التيقن — فيما يعتقد — من وجود مثل خاص بالشر) ثم ينشئ بعد ذلك هيرارشية من المثل النسبية للخير .

ولنحاول بعد ذلك الـكلام عن تصنيف القيم . وكما سبق أن لاحظنا ليس هناك قيمة بالمعنى العـام . فما نصادفه دائما هو مظاهر معينة للقيمة كالقيمة الأخلاقية والقيمة الجمالية . إلخ . وحتى هذه القيم ، لا تظهر لنا إلا فى صورة أكثر جزئية ، كقيمة هذه السمفونية أو تلك أو قيمة هـذه اللوحة المصورة أو تلك ، على سبيل المثال ، بحيث يمكن القول بأن القيمة لا توجد دائماً إلا متجسمة فى أعمال وكائنات جزئية ومشخصة .

وأول تصنيف يمكن القيـــام به ، على أساس التفرقة بين قيم الذوق (المتضمنة فى أحكام مثل القول « بأننى أعجب بهذا النوع من الطعام » ، وقيم النفع ـ أى التى تعد وسيلة لإدراك غايات أخرى) ، وقيم الغايات ، التى يصح اعتبارها غايات قصوى [1] . وحتى فى هـذه الغايات القصوى أو النهائية ، يمكننا إحداث تفرقة بين ما يدعى بقيم الشجاعة ، وقيم الخير (أى جميع القيم الأخلاقية ما عدا الشجاعة) ، وقيم الصدق (الحقيقية) .

---

(١) لتمييز الخير النهائى، لجأ أفلاطون أحياناً إلى كلمات تدل على معنى النفع . وهذا يرجع إلى أن الخير النهائى فى نظره هو الأساس الذى تعتمد عليه المنفعة . والمنفعة الحقة تكتسب معنـاها من الخير الـكامل .

وهناك أيضاً التصنيف الذى جاء به ماكس شيلر . وفيه تفرقة بين القيم المستحبة (والتى تطابق على نحو ما ما دعوناه بقيم الذوق) وبين قيم الحياة، والقيم الجمالية، والقيم الأخلاقية. وتختلف القيم الأخلاقية عن القيم الجمالية من حيث عدم إشارتها إلى أشياء أو أشخاص قد نظر إليها على أنها أشياء . إذ إنها تشير إلى الأشخاص فى حالة النظر إليهم فى ذاتهم . وآخر نوع ذكره ماكس شيلر هو القيم الدينية . وكما يمكن أن ندرك فى سهولة ويسر ، هذا التصنيف ذاته قد تضمن تقويماً .

ومع هذا فالواقع أن أى تصنيف كامل للقيم لن يكون ميسورا على الإطلاق ، لأن كل قيمة ، لكى يكتمل الشعور بها ، ينبغى أن يشعر بها فى ذاتها ولذاتها دون مقارنتها بأية قيمة أخرى . وربما خطرت فى بال أفلاطون فكرة مماثلة لهذه الفكرة ، عندما حاول فى محاورة فيلابوس أن يعرف على نحو أدق القيمة السامية التى دعاها فى كتاب الجمهورية بالخير ، فلم يستطع وصفها إلا اعتمادا على نوع من التعداد غير المكتمل للخصائص . ومن ثم فإننا سنضطر إلى التساؤل : ألا يجوز القول بأن تحديد فكرة واحدة للقيمة لا يتيسر إلا اعتمادا على المشابهة والجمع بين العلاقات المماثلة فى حدود مختلفة ؟ .

فما هى شروط القيمة ؟ أولا ثمة شروط قائمة فى الذات قد تكون فكرية أو شعورية أو إرادية . وهذه العناصر الثلاثة لا يمكن فى الواقع فصلها بعضها عن بعض . ففى أصل أية تجربة من تجارب القيمة ، يوجد انفعال وحكم فى نفس الوقت . وهذا يدل على تضمن هذه التجربة العقل والإرادة على السواء .

ورغم ما قلناه عن تقبلنا القيمة وعدم خلقنا لها ، فإن هذا لن يحول دون إدراكنا مشاركة الإرادة فى صنع القيمة .

هذا المعنى كله قد عبرت عنه كلمة (interest) الصالح «الخاص» التى رآها بيرى دالة على الأصل الذاتى الأولى للقيمة .

وثمة شروط موضوعية أيضا للقيمة كالندرة مثلا . وإن كانت لا تعد شرطا إلا فى حالة القيم الاقتصادية وحدها ، فالقول بأن الندرة فى ذاتها شرط مباشر فى القيم الجمالية البحتة قد يكون موضع تساؤل . وربما صح ذلك ، لو قصد بالندرة تميز خصائص معينة من حيث الكيف . فثمة صلة وثيقة بين فكرة الكيف وفكرة القيمة .

ولعله من المثير للاهتمام أيضاً ، بحث العلاقة بين القيمة والزمن ، وإدراك كيف يعد القدم والحداثة (أى عراقة الشىء وجدته) من بين أسس القيمة .

وعلينا أن نراعى العلاقة بين القيمة والمجتمع والتاريخ . وإن كان أى إسراف وإلحاح فى تقدير الجانب الاجتماعى والتاريخى للقيمة قد يؤدى إلى ضياع فكرة القيمة ذاتها ، وتعرضها للاختفاء بفعل التفسير .

ويمكننا أن نشير هنا إلى النظرية الاجتماعية للقيمة ، التى تقول إن المجتمع هو أصل كل قيمة . وهذه بوجه خاص فكرة دور كايم . فالقيم الدينية فى نظره — بل كل نوع من أنواع القيمة — لا يمكن أن تفسر بغير مراعاة لأثر

المجتمع وفاعليته . على أنه على الرغم من أن هذا الكلام يبدو صحيحا فيما يتعلق بأصل القيم ، فإنه لا يعد تفسيرا مقنعا لحقيقة القيمة . وإن وجب اعترافنا بتضمن فكرة القيمة إشارة مضمرة للدور الذى يقوم به المجتمع . على أن هذا لا يدل أيضاً ، أو لا يعبر عن أكثر من مشاعرنا تجاه القيمة . فهو لا يعد تفسيراً لكيف نشأت القيمة ذاتها .

* * *

علينا الآن أن نبحث مسألة ماهية القيمة . ولنبدأ أولا بمقارنة نظريتين متعارضتين هما نظرية أفلاطون ونظرية سبينوزا . ولقد ذكر أفلاطون أننا نستطيع التيقن من وجود القيمة لأن هناك قيما فى العالم مستقلة عن براهيننا . أما سبينوزا فيرى أن للأشياء قيما ، لأنها مستحبة لنا . هذا هو التعارض بين النظرة الموضوعية إلى القيمة والنظرة الذاتية لها .

وعلينا أن نلاحظ أولا أننا عندما نعترف بوجود قيمة لأى شىء ، فإننا نشعر بأن هذه القيمة لا تخصنا وحدنا . وإن كانت هذه الملاحظة مجرد وصف لاتجاه العقل حيال القيمة . ونحن لا نعنى القول بأن هناك قيما مستقلة عنا . إنما ما نعنيه هو أننا نضع قيماً من حيث هى مستقلة عنا . ولعل ما يظهر من موضوعية ظاهرية فى القيم إنما يرجع إلى نظرة العقل إليها عند التذكر .

ويزيد من صعوبة حلول مشكلة القيمة ، حرصنا على الإبقاء على الفكرة القائلة بعلو القيم ، واعترافنا من جانب آخر بصدور القيم عن الإنسان بفضل إرادته وقدرته على الاختيار .

ومن المستطاع اختيار ثلاثة من المفكرين كممثلين للنظريات المختلفة للقيمة ، التى يقول بها المفكرون المحدثون . فالقيمة عند ديوى وأتباعه ، متصلة بحاجات الكائن الحى ، ومصالحه . واعتقد مور ، فى وجود عالم من القيم منفصل تمام الانفصال عن عالم الوقائع ، كما رأى بالإضافة إلى ذلك عدم تقبل القيم لأى تحليل. فنحن لا نستطيع تحليل الخير أو الحمرة على حد سواء . والمذهب الثالث، وهو يتعارض مع كل من النظرية البيولوجية التى نادى بها ديوى ، والنظرية المنطقية لمور ، هو مذهب برجسون ، الذى أرجع القيمة إلى الانفعال . والانفعالات التى نبعت منها القيم فوق المستوى البيولوجى . ونحن اعتماداً عليها نستطيع أن نتحد بمبدأ الحياة ذاتها . وهذا الأساس بوصفه فوق الحياة يعد منبع الأخلاق والدين الدائمى الاتساع والاتجاه ناحية الحرية .

وتعد كل نظرية من هذه النظريات الثلاث وصفاً لجانب حقيقى من جوانب القيمة . والعقل الإنسانى عندما يبحث القيمة، عليه أن يراعى دائماً الجانب البيولوجى ، وما هو أسمى من البيولوجى ، والجانب السيكلوجى بله ما هو أسمى من السيكلوجى .

وربما كان علينا أن نرفض تأكيد سقراط وأفلاطون لوجود قيم أبدية خارج المكان والزمان . على أنه حتى وإن لم يكن هناك خير فى ذاته ، فإن هناك ما دعاه اليونانيون بالرجل الخير ، أو كما قالوا « الرجل الجميل الخير » . إنه الفرد القائم بخلق القيم ، أو بالأحرى الذى يحيا تبعاً لهذه القيم ، وتوجد فيه هذه القيم ، ولو أنه يعلم بألا وجود لأى نسق من القيم يسيره من الخارج أو من أعلى . فهو يواجه فى شجاعة — وربما قلنا واعتماداً على القيم — هذا الموقف الذى ترتب على كونه مصدر القيم .

على أن هذه النظرة زاخرة بالصعوبات بغير جدال ، لأن الإنسان لا يمكن أن يفكر فى القيم بغير أن يعتبرها كلية . وهو من ناحية أخرى فى غير حاجة لأن يدرك فى وضوح كونه مصدر القيم . إذ ربما أدى هذا بكل تأكيد إلى الإقلال من قيمته بدلا من زيادتها . ومن ثم فينبغى أن يشعر بأن القيم أشياء يوحى بها إليه،وأن مصدر هذا الوحى شىء كامن فيه أعمق منه نفسه .

فالقيم موجودة ، لأن الفرد يتصور وجود نظام مختلف عن ذاته ، ولأنه هو ذاته المصدر الذى ينبع منه هذا النظام بفضل ما فيه من القدرة على شهوده له .

فالقيمة لم تأتنا من أى شىء خارج عن أنفسنا اللهم إلا بمعنى أننا نحن أنفسنا خارج أنفسنا . وفى الحق يمكن أن يقال إن الإنسان هو خالق القيمة وخالق مظاهر قدسيتها ، وإن الإنسان هو الذى يضحى (بالمعنى الأصلى للكلمة). وربما أمكننا أن نضيف إلى ذلك أن خلق القيمة ليس مستقلا عن التضحية بالمعنى الشائع للكلمة ، لأن الإنسان يخلق مظاهر القدسية عندما يرتضى التضحية بذاته من أجل القيم .

إن اختيارنا لقيمنا يعنى اختيارنا لأنفسنا ، والعكس بالعكس . وثمة نوع من المفارقة فى القول بأن صاحب القيم هو الذى يختار القيم . فهل هناك معنى للقول بأن لدى أحد قيماً لو لم يكن هناك تأكيد سابق لوجود القيم؟. . على أن هذه على وجه الدقة هى المفارقة التى يعتمد عليها معنى القيم .

فالقيم إذن تدل على نوع من العلو الذى لم يجىء من عالم علوى أو من كائن

علوى . فالإنسان صاحب القيم يختار القيم ويخلقها اعتماداً على نوع من سبق الملكية لها (وكأنه كان فى حاجة إليها ، بل وكأنها كانت متوافرة لديه على نحو ما من قبل) ، واعتماداً على نوع من التذكر . وهو يفعل هذا عادة ، بعد أن يبدأ بحث مشكلات معينة ، فتدفعه هذه القيم إلى الوعى بما يرفض وبما يقبل .

فنحن نصبح على وعى بالقيم اعتماداً على ردود فعلنا تجاه الأشخاص والأشياء . ونحن ننشىء لأنفسنا ما سماه ماكس شيلر بالنماذج وأضداد النماذج ، وهو يقصد بأضداد النماذج أننا كثيراً ما نصبح على وعى بالقيم من خلال اتجاهنا لرفض بعض الأشياء التى نصادفها وتتعارض مع القيم التى لم نصبح على بينة بعد من أمرها . ومن ثم فإننا نتأكد من القيم اعتماداً على نوع من المعارضة للأشياء التى تتعارض مع القيم .

هذه الحالات المعينة التى تتكشف لنا فيها القيم فى وضوح لا يمكن إنكاره هى التى تبين لنا ما فيها من علو . وما من شك فى أن الاعتراف بهذا العلو وهذا المظهر الدال على الكلية أمر عسير . وصعوبة الرفض لا تقل حقاً عن صعوبة الاعتراف ، وربما كان الأيسر هو الإنكار . ولكن الإقدام على ذلك قد يعنى خيانة للمثل الأعلى الذى يهدف إلى وصف تجربتنا الإنسانية . فعلينا أن نحرص على عدم اختفاء هذا المظهر الدال على الكلية والعلو .

ولقد دارت مناقشات كثيرة حول نسبية القيم ، واختلافها باختلاف الزمان والمكان . ولكن الواقع يثبت أن ثمة بعض قيم تظل ثابتة ثباتاً نسبياً ، لأن بالطبيعة البشرية جوانب ثابتة وسمات مشتركة . كما أن القيمة صورة ونوعاً

من القوام الذى يمكن إدراكه على سبيل المثال عندما تتخذ القيمة الأخلاقية صورة الواجب .

ولقد قال ماكس شيلر إن هناك مجـالات مختلفة من القيم تظهر لمختلف الناس تبعاً لموضعهم فى الزمان والمكان . والقيم الجديدة قد تدل على ظهور اتجاهات لم يسبق اكتشافها ، وإن كانت رغم ذلك موجودة موضوعياً . على أن القول بأن القيم تشكل عالماً موضوعياً حقاً ربما كان موضع تساؤل . هنا يمكننا أن نواجه مشكلة أكثر اتصافاً بطابعها العام كالصلة بين قيمة عامة كقيمة الجميل مثلا والصور الجزئية للجميل . فهل يمكننا القول بأن رمبرانت أو الجريكو قد اكتشفا مجالات من الجميل قد سبق وجودها . أليس الأفضل ألا نتحدث عن الجميل بوجه عام ، وألا نتمثله لأنفسنا كأنه عالم له مجالات مختلفة أو كأنه بيت له حجرات مختلفة؟ . وأليس الأوفق أن ننظر للجميل على أنه فكرة قائمة على ما سميناه بوحدة التمثيل ؟ (ونحن لو ذهبنا إلى ما هو أبعد من ذلك لقلنا إنها فكرة زائفة .) ومن ثم يكفينا مجرد الكلام عن المظاهر المختلفة التى يظهر من ورائها ما ندعوه بالجميل .

وتعد نظرية ياسبرز أكثر إقناعاً — من جانب — من النظرية التى عرضها ماكس شيلر ، لأنه قد أصر على عدم تحويل هذه الجوانب المختلفة للجميل إلى غيرها . فلقد بين أن تأكيد أى جانب يعنى نفى الجانب الآخر ، وأن الفكر الإنسانى عندما يحاول تخيل ناحية مشتركة من بين كل هذه الجوانب المتضاربة يتعرض بالضرورة للإخفاق .

وثمة مسألة أخرى تتصل بالقيمة : فهل هى متصلة بالصورة فحسب كما

ذهب كانط ؟ . أم أنه من الضرورى على الإنسان أن يراعى مادة الأفعال كما ذكر ماكس شيلر . ولقد حاول كانط أن يبين أننا عند ما نتحدث عن القيم ، لا نعنى بمادة الفعل ، ولا بمضمون أى عمل فنى ، كاللوحة مثلا . وكل ما نعنى به هو نوع من التنظيم الصورى . وبعد أن طبق كانط هذه الفكرة على الفعل الإنسانى ، طالبنا بألا ننظر إطلاقاً إلى أى إنسان كوسيلة فحسب ، بل علينا أن ننظر إليه فى نفس الوقت على أنه غاية . وفى الفن أيضاً ، يوجد تنظيم صورى . فكل جزء من اللوحة متصل بالأجزاء الأخرى كلها ، بحيث ينشأ من ذلك نوع من الكيان العضوى الذى يعد فيه كل شىء وسيلة وغاية معا . والفعل الأخلاقى يدل دائماً على احترام لغاية . والموضوع الجمالى وسيلة وغاية فى الوقت نفسه . وهو لا يعد وسيلة إلا لنوع من الغاية الكامنة . هذه السمات التى تتميز بها الأخلاق والجمال سمات صورية بحتة . ورغم اعترافنا بمدى صحة هذه النظرية بالنسبة للكثير من أحكامنا عن القيمة ، فإننا قد نتشكك ، كما فعل ماكس شيلر فى الفكرة القائلة بضرورة عدم النظر إلى مادة الفعل أو مضمون الموضوع الجمالى . فعلينا أن نراعى الظروف . فإن أكثر قواعد العدالة صورية وتجريداً لا يمكن أن توضع لو أننا لم ننتبه إلى الظروف المختلفة ، وإلى كل الجوانب التى تتألف منها مادة كل حالة . وسيظل من الصحيح رغم ذلك — وهذا رأى ينبغى أن يؤكد على سبيل الاعتراض على بعض النظريات الوجودية المزعومة — أن هناك أشياء ينبغى أن نرفضها رفضاً قاطعاً فى كل الظروف والمناسبات .

وعلى الرغم من تأكيدنا للجانب الذاتى فى القيمة ، علينا أن نراعى أيضاً وجود جانب موضوعى لها . فمثلا من العسير التشكك فى القول بتفوق

الـكائنات الحية على الـكائنات اللاحية ، وحيث إننا رأينا أن بعض جوانب القيمة تتصل بالناحية الذاتية فى أى كائن ، يمـكننا أن ندرك أيضاً ، أن لها مصدراً موضوعياً فى الواقع .

على أنه من واجبنا أن نذهب إلى ما هو أبعد من هذا الانفصال بين الموضوعية والذاتية ، وأن نصل إلى أى نوع من الشعور الفطرى بالقيمة ، أو التجربة الفطرية لها . ففى هذا المستوى سيكون هناك نوع من الوحدة بين الذاتى والموضوعى ، تسبق ظهور العلاقات . فالقيمة لا تضاف إلى مايسمى عادة بالـكينونة ، بل هى متضمنة فيها . وعلى الرغم من وجود جانب من الصواب فى قول ألـكسندر بأن القيمة بالنسـبة للون ، تماثل اللون بالنسبة للامتداد ، فإننا لا نستطيع أن نضع القيمة فى جانب ، وأن نضع الامتداد أو الـكائنات فى جانب آخر . فنحن لا نستطيع أن نفصل بين اللوحة المصورة وبين قيمة اللوحة . فثمة وحدة بين اللوحة المصورة وقيمتها ، بل وهناك وحدة بين اللوحة المصورة وقيمتها والمصور والمشاهد . هنا أيضاً ، تكون العلاقة تعبيراً بلغة الفكر عن شىء يتعدى العلاقة أو يسبقها . وهذا الشىء الذى يتجاوزها أو يتعداها هو هذا الشعور البدائى بالقيمة ، أو تلك التجربة البدائية للقيمة التى أشرنا إليها . واعتماداً على هـذا المعنى ، يمكننا أن نواجه مرة أخرى فـكرة الحقيقة الأونطولوجية للشعور . إنه يعنى الوحدة الأولية بين الإنسان — أو الـكائنات الحية بوجه عام — وبين الأشياء .

وعندما تحدث ألـكسندر عما أسماه بالـكيفيات الثلاثية ، فإنه قصد ما يشبه الاعتراف بحقيقة وجود القيم . فهذه الـكيفيات الثلاثية ليست أكثر وهمية من الـكيفيات الثانوية كما لا تعد الـكيفيات الثانوية أيضا أكثر

وهمية من الـكيفيات الأولية . فلعلها أقل اتصافاً منها بأية خصائص وهمية. فإن ما هو معطى ليس عالمـاً بلا ألوان — أى عالم الوقائع البحتة الذى نتمثله أحياناً بتأثير أية نظرة آلية مجردة — إنما هو عالم غنى بفضل معانيه المختلفة المتعددة .

وما من شك فى قيام العقل الإنسانى فى كل لحظة بخلق صور ثنائية وصور دالة على الـكثرة من الوحدة القائمة فى العالم . فالعقل قادر على إحـداث تنوع فى نطاق الوحدة ، كما أنه قادر أيضاً على إحداث وحدة من التنوع . على أن ما يفعله العقل لن يحول دون تأكيدنا حدوث تجربة غيبية (وإن كانت طبيعية) خاصة بالقيمة .

ولا معنى للقول بوجود أحـــكام خاصة بالقيمة ، ما لم يسلم بوجود تجربة للقيمة . وإذا كنا عندما نتأمل هذه التجربة نرجع على الدوام إلى أحكام القيمة لأن الحـكم على الأشياء يمثل جانباً من طبيعتنا (فنحن نحول دائماً تجربتنا إلى شىء نتأمله) ، فإنه من الصحيح رغم ذلك أننا نرتد من الحـكم الخـاص بالقيمة إلى تجربة القيمة .

وهكذا نـكون قد رأينا على التعاقب وجود عنصر ذاتى فى القيمة ، وأن بها رغم ذلك عنصراً لا يمـكن رده إلى الذاتية . فقد رأينا تضمن الأشياء لقيم حقيقية ، ثم أدركنا فى النهاية ضرورة تجاوز القسمة بين الذات والموضوع لـكى ندرك فى لمحة خاطفة تجربة القيمة . فعندما يواجه الإنسان مشكلة القيمة عليه أن يشحذ ذاتيته ، وأن يزيدها حدة ، وأن يحافظ على الشعور بعلو القيمة وموضوعيتها ، وأن يؤكد التوتر بين الذاتى والموضوعى . وعليه فى النهاية

أن يذهب إلى ما هو أبعد من هذين الحدين (الذاتى والموضوعى) تجاه شىء أعمق منهما .

وثمة خطران نتعرض لمواجهتهما دائماً عند بحث مشكلة القيمة. هذان الخطران هما الدجماطيقية والشك. والشك فى الحقيقة نتيجة للدجماطيقية، كما أن هناك صراعاً دائماً بينهما . إن هذا يفسر أيضاً ما سماه أوجين دوبريل بقلقلة القيم . فكلما ازدادت القيم علواً ، ازداد تزعزعنا . فالقيم تتعرض لتهديد مستمر . والواقع أن تأملنا للقيم فى ذاته (وعلى الأخص القيم المسلم بأنها قيم عامة، أو بأنها «بانتيون» يضم كل آلهة القيم) من الأسباب التى تهدد بقاءها . وربما كان تأملنا لوجودنا فى هذه القيم أهم من تأملنا لها .

فبدلا من أن نرى حقائق ثابتة ، قد تكون الخير أو الشر ، فإننا نرى حركات فحسب (وهى حركات قد لا تخص العقل الإنسانى وحده ، ولكنها تخص الواقع المتحرك كله ، كما هو معبر عنه فى النفس الإنسانية ، أو كما هو منضغط فيها) متجهة إلى ناحية أو أخرى ، أى إلى الصعود أو الهبوط ، أو « العلو » ، كما يمكن أن يقال ، أو إلى « العلو » تجاه حدود بعيدة لا تعرف النفس هل يمكنها الوصول إليها ، أم هى مجرد شىء تتخيله .

وعند القول بأننا ننتقل من الذات إلى الموضوع، ثم إلى ما بينهما من علاقات، ثم إلى شىء وراء العلاقات (وتوافقاً مع هذه النقطة الأخيرة ، أى عند الرجوع إلى القيمة كشىء تحت الذاتى والموضوعى) فإننا نعرف أننا نستعمل كلمات صعبة ومجردة. وعلى الرغم من ذلك فإننا نستعملها للدلالة على حقيقة بسيطة للغاية. والتعبير

عما يتصف بالبساطة بلغة فلسفية معقدة نتيجة لطبيعة الإنسان الذى لا يستطيع هنا أيضاً الاتجاه إلى المباشر إلا من خلال التأمل اللامباشر .

فالقيمة إذن تظهر لنا كأنها أبعد نقطة فى الوجود ، حيث يتحول الوجود إلى شىء مختلف عنه ، بل ربما ضحى هذا الوجود بنفسه من أجل هذه النقطة التى تتصف بسموها .

١٦ - النفس

لفكرة النفس جملة أصول مختلفة ، من بينها الأحلام والأشباح والتنفس . ولعل القول بتماثلها مع نسمة الحياة هو سر الربط بينها وبين فكرة الهواء .

ولو حاولنا تتبع تطور تصور النفس فى الفلسفة اليونانية ، فإننا سنصطدم بعقبة ازدواج معنى الكلمة . فكلمة Psyche تدل على التنفس ، والكلمة الأخرى nous تدل إلى حد ما على معنى العقل والفكر .

وعند ما صور أنكساجوراس العالم خاضعاً لحكم العقل ، فإنه قد عرض أول تصور محدد لمبدأ روحى بمعنى الكلمة . وازدادت فكرة النفس دقة عند أفلاطون تلميذ سقراط الذى كان فى البداية قارئاً متحمساً لكتاب أنكساجوراس . وفى محاورة مينون ، ومحاورة فيدون ، استند برهان وجود النفس على ضرورة إثبات وجود نوع من المعرفة لا يعتمد على التجربة . وعبرت عن هذا البرهان فكرة « التذكر » . وفى محاورة فيدون ، بوجه خاص ، تم الربط بين تصور النفس وبين نظرية المثل ، وإن كانت النفس ليست من بين المثل . فلو أنها كانت كذلك ، لكان معنى ذلك وجود

نفس واحدة فقط . وأرجع أفلاطون باقى براهين خلود النفس إلى بساطتها وصلتها الضرورية بالحياة .

وأثار أفلاطون مسألتين عند قيامه بإثبات وجود النفس . المسألة الأولى خاصة بصلتها بالجسم ، والثانية خاصة بخلودها . وقارن صلة النفس بالجسم ، بصلة السجين بسجنه ، وكذلك بصلة العامل بأدواته . هنا يمكننا أن نصادف بالفعل نوعاً من الغموض فى تصور النفس . وفى بعض المحاورات التالية ، ما نسب فى البداية إلى تأثير الجسم ، قد نسب بدلا من ذلك إلى تأثير أدنى أجزاء النفس .

أما خلود النفس ، فكان برهانه فى الواقع الموضوع الأساسى لمحاورة فيدون. وعرض أفلاطون براهين مختلفة لإثبات ذلك ، فبدأ كلامه بما يبدو أقل البراهين إقناعاً ،وهو القول بأن الموت قد صدر من الحياة ، والحياة قد صدرت من الموت . وانتقل من هذا البرهان إلى براهين أكثر إقناعاً ، استندت إلى التذكر الذى سبق أن أشرنا إليه ، وإلى قرابة النفس ، للمثل ، وإلى بساطة النفس ، وارتباطها بالحياة . ولكن الظاهر أن أفلاطون لم يعتقد أن أى برهان من البراهين التى أوردها كان قاطعاً بصورة مطلقة . وربما ساقنا الجمع بينها لا إلى إثبات قاطع لخلود النفس ، بل إلى المخاطرة بالاعتقاد فى ذلك .

وقد تبدو فكرة البساطة — وهى الفكرة التى استندت إليها محاورة فيدون فى إثبات خلود النفس — مثيرة للشك بعد قراءة كتاب الجمهورية . ففى هذا الكتاب ، تحدث أفلاطون عن ثلاثة أجزاء مختلفة للنفس : الجزء

العقلى ، والجزء العاطفى الخاص بالشجاعة ، والجزء الذى يتسم بطابع الاشتهاء ، وهكذا بدت النفس « مركباً جميلا » للغاية على حد قول أفلاطون ، بدلا من أن تتسم بالبساطة . على أن أفلاطون قد ذكر إمكان بقاء مثل هذا المركب الجميل ، واستمرار خلوده .

وتبين انقسام النفس إلى ثلاثة أجزاء فى وضوح أشد فى محاورة فيداروس كذلك ، حيث تم تشبيه الجزء العقلى من النفس بقائد العجلة الحربية ، وتشبيه الجزءين الآخرين بحصانين . الحصان الأول يمثل ملكة الإرادة والشجاعة أو الفن ويتسم بطاعته (أو بطاعته عادة) ، والحصان الثانى يمثل الرغبة ، ويتصف بتمرده .

ومن بين المحاورات المتأخرة ، يمكننا أن نختار بوجه خاص محاورة تيتياتوس التى عنيت بتأكيد فاعلية النفس ، وميلها دائماً إلى التبصر والموازنة والحساب . كما يمكننا اختيار محاورة السفسطائى التى تأكد فيها عنصر الحركة ، لا فى النفس وحدها ، بل فى الوجود بأسره ، وفى المثل . نعم فى وسعنا أن نقول ، إنه بينما اتجهت محاورة فيدون إلى تصور النفس على غرار المثل ، قد اتجهت محاورة السفسطائى إلى تصور المثل على غرار النفس .

وربما اقترنت فكرة النفس ، منذ البداية ، بفكرة الحركة . إذ إن النفس قد أدركت فى حركة التنفس ، وتصورت باعتبارها أصل الحركة . وفى محاورة السفسطائى ، نرى كيف تم الربط بين النفس والحركة . وازداد ميل أفلاطون على الدوام إلى تصور النفس على أنها أصل الحركة . وتبعه فى هذه النقطة كل

من أفلوطين والأفلاطونيين الجدد . وبازدياد تقدم أفلاطون فى فلسفته ازداد ابتعاده — فيما يبدو — عن نزعة الزهد التى بدت فى محاورة فيدون ، ونظرتها الساكنة نسبياً ، وازداد اقتراباً من نظرة أكثر اتصافاً بديناميتها وزيادة تأكيدها للجانب الموجب من العالم الحسى الذى يبدو أنه كان قد أنكره إنكاراً كلياً فى البداية . وحاول أفلاطون فى النهاية فى محاورة فيلابوس الجمع بين إثبات وحدة النفس ، وكثرتها . وهو أمر مماثل لما حدث فى محاورة السفسطائى ، عندما حاول الجمع بين فكرة السكون وفكرة الحركة .

وحرص أرسطو على إبقاء بعض النظريات التى ذكرها أفلاطون عن النفس ، ولكنه نسبها إلى ما سماه بالنفس الناطقة التى تعد متمايزة عن الجسم ، وتحل فيه من الخارج . وربط أرسطو من جهة أخرى النفوس الأخرى الأدنى منزلة من هذه النفس الناطقة ، بالأجسام المصاحبة لها . واعتقد أرسطو فى وجود مراتب من النفوس . أولها : النفس الناطقة التى تحدثنا عنها ، وهى مستقلة استقلالا تاماً عن الجسم . ويجىء بعدها النفوس الأخرى المتصلة بقوى النفس النامية والحاسة والنازعة ، وتظهر كصور لها ، وتعمل على تنظيمها . وقد قلبت هذه الفكرة بطبيعة الحال رأساً على عقب كل الأسس التى اعتمد عليها خلود النفس . لأن النفس الناطقة وحدها هى التى ستحيا إلى الأبد . ولكننا قد نتساءل : هل يصح القول باتصافها بأية فردية ، وهل يصح القول بأن النفوس الناطقة كلها أجزاء من نفس ناطقة واحدة؟ . ولكن مثل هذه الفكرة قد تؤدى إلى إنكار خلود النفوس الفردية .

وأكد الرواقيون عنصر الاختيار فى النفس . وكانوا من الماديين . وإن

كانت نزعتهم المادية لم تحل دون اعترافهم بفاعلية ذلك العنصر الذى يتصف برقته وحرارته ، والذى جعلوه ممثلا للنفس . أما الذريون فقد اعتقدوا أن النفس مؤلفة من ذرات كـكل شيء آخر ، وإن كانت أكثر صقلا وأسهل انسياباً وانطلاقا . والمدركات الحسية تجيء من العالم الخارجى ، وتنطبع على النفس (وهذا هو أصل كلمة انطباعات) . وبدت فى تأملات الأفلاطونيين الجدد والفلاسفة المسيحيين (كما ظهرت عند أفلوطين والقديس أغسطين) لهجة أكثر نزوعاً إلى الاستبطان ، وقد سبق وجود مثل هذا الاتجاه حقاً فى بعض محاورات أفلاطون .

ونظرة ديكارت إلى النفس بعيدة الاختلاف عن نظرة أرسطو . فإنه ، بعد أن قال : « أنا أفـكر ، إذن أنا موجود » تساءل مباشرة « من أنا ؟ » وأجاب عن ذلك بالقول : « جوهر مفـكر ، ونفس ، وعقل » . وهكذا يكون ديكارت قد احتفظ بشيء واحد من بين كل النفوس المختلفة التى قام أرسطو بالتفرقة بينها بعناية ، والتى قام بترتيبها فى مراتب مختلفة . هذا الشيء هو النفس المفـكرة الخالصة . فهو لم يقر وجود النفوس الأخرى ، لأنها صور متصلة بأنواع أخرى من المادة . ولم يكن ديكارت قد بلغ المرحلة التى تسمح له بادعاء وجود المـادة أو عدم وجودها . كما أن النفوس المختلفة التى تحدث عنها أرسطو — علاوة على ذلك — كانت مزاجاً من الروحى والمـادى . وهـذه نظرة مختلفة عن نظرة ديكارت الذى حرص بوجه خاص على فصل هذين العالمين فصلا تاماً . فخص عالم الروح والحرية بعالم ، وخص الآلية بالعالم الآخر .

ولم يقتصر ديكارت على إثبات انفصال النفس والجسم من الناحية المنطقية ، ولكنه أكد انفصالها انفصالا فعلياً . فهما منفصلتان منطقياً لأننا بمجرد قولنا : « أنا أفكر ، إذن فأنا موجود » ، نعرف بناء على هذا الحكم أن نفسنا موجودة ، بينما نحن لا نعرف بعد هل لنا جسم أم لا ؟ . ومن ثم فيمكننا أن نستخلص استقلال معرفة النفس استقلالا تاماً عن معرفة الجسم . على أن هــذا لا يعنى انفصال النفس بالفعل عن الجسم . فلكى نقرر النظرية الأخيرة ، علينا أن نراعى الاختلاف بين التصور والخيال . وإلى جانب هذا ، ومن ناحية أكثر اتصافاً بالطابع الميتافيزيقى ، فإننا بمجرد معرفتنا وجود الله ، نستطيع القول بأن أى شىء يمكننا إدراكه متمايزاً عن الشىء الآخر قد خلق متمايزاً عنه بوساطة الله . ولما كانت لدينا فكرة واضحة ومتمايزة عن النفس كشىء منفصل عن الجسم، فإننا نستطيع القول فى هذه الحالة بأن النفس منفصلة بالفعل ، لأن الله قد أراد جعلها منفصلة .

ونحن نصادف عند ديكارت نفس المشكلة التى واجهتنا عند أفلاطون ، وهى كيف تسنى لهذا المبدأ العقلى البحت أن يصبح أيضاً مبدأ المحبة والبغض والرغبة والخوف . إلخ ؟ . إن هذا يسوقنا إلى مسألة تعد من أصعب المشكلات التى تواجه الفيلسوف الديكارتى ، وتتطلب حلا ، وهى كيف حدثت وحدة بين أصلين بعيدى الاختلاف كالنفس والجسم ؟ .

ونظراً لعدم اقتصار ديكارت على القول بوجود قسمة بين معرفة النفس ومعرفة الجسم ، إذ إنه رأى هــذه القسمة قائمة بين النفس والجسم ذاتهما ، اضطر إلى مواجهة مشكلة الصلة بينهما . والقول باتصالها يمكن إثباته بالرجوع

إلى ملكات الإدراك الحسى والخيال ، مثلما يمكن القول أيضاً بإمكان إثبات انفصالهما بالرجوع إلى ملكة التصور .

فكيف يمكننا إذن إدراك الوحدة بين مثل هذين الجوهرين المختلفين ؟ . هنا لجأ ديكارت إلى سبل مختلفة . إذ اعترف أحياناً بوجود ما سماه بالـ esprits animaux (الروح الحيوانى) بين الجوهر الروحى والجوهر المادى . وهى عناصر تجمع خصائص من طبيعة كل منهما، وتحرك جزءاً من العقل يدعى (بالغدة الصنوبرية) . على أنه من الميسور إدراك إلى أى حد يبدو هذا الحل الديكارتى « بعيداً عن الديكارتية » . إذ كثيراً ما أنكر ديكارت منطقياً وجود مثل هذه الكائنات الوسيطة ، أى مثل هذه الكائنات التى تجمع بين عناصر مادية وعناصر روحية . وفى بعض الأحيان بدا كأنه قد وضع نظرية قام بصقلها وزيادتها إحكاماً مالبرانش وأنصار مذهب المصادفة . هذه النظرية تزعم أن الله هو الذى يحدث أى حركات مناسبة فى الجسم عندما تطرأ أية أفكار معينة . وهو الذى يثير أفكارا معينة فى العقل عندما تحدث للجسم أحداث معينة . غير أن ديكارت كما ذكرنا لم يقم بتفسير هذا الحل المعقد تفسيراً كاملا . وثالث الحلول ، وأكثرها غرابة ، يمكن مصادفته فى وضوح فى بعض الرسائل التى أرسلها إلى الأميرة إليزابث . فمنذ عهد مبكر ، أى عندما كتب تأملاته ، ذكر ديكارت أن وضع النفس فى الجسم ليس مماثلا لوضع الربان فى السفينة ، لأنها موجودة فى كل موضع فى الجسم . وعندما قام بشرح مستفيض لهذا الموضوع ، ذكر وجوب تخيلنا النفس شيئاً ممتزجاً بالجسم ، وأنكر وجود خصائص خفية فى الجسم . إلا أنه قال إن تأكيدنا لوجودها

(على الرغم من زيفها زيفاً تاماً) قد استند على تجربة حقة ، هى تجربتنا لوحدة النفس والجسم . فالنفس تتخلل كل جزء من الجسم على نفس النحو الذى تتبعه كيفيات خفية كالجاذبية فى نفاذها فى الأجسام التى تحل فيها . وفضلا عن ذلك ، فى هذا الجزء من مذهب ديكارت ، لم ينظر إلى الجسم باعتبـاره شيئاً مكوناً من أجزاء منفصلة من الامتداد ، وإنما نظر إليه باعتباره نوعاً من الـكل ، بحيث تستطيع النفس فى جملتها أن تتحد مع الجسم كله . على أنه على الرغم من احتمال اعتمادنا على مثل هذه التأملات فى تصور وحـدة النفس والجسم ، لا نستطيع الاهتداء إلى نظرية مقبولة خاصة بها . إذ مما يدل على المفارقة إلى حـد كبير فى حالة مثل هذا العقلانى العظيم ، أنه قد طالبنا بالاتجاه إلى التجربة العادية وإلى الأحاديث العادية حتى نستطيع أن ندرك طبيعة مثل هذه الوحدة . فقـد رأى أن هذه الطريقة وحدها ، لا الفلسفة ، هى التى تساعدنا على إدراك العلاقة بين النفس والجسم . واكتشف كثيرون من المعقبين على ديكارت بطبيعـة الحال فى هذه الفقرات نوعاً من التناقض فى فلسفته . ومن غير الميسور إنـكار وجود ناحية من التناقض هنا ، ولـكن هل يدل مثل هذا التناقض على الإخفاق ؟ لعله من المستطاع تفسيره على أنه قد عنى وجود أنواع بعيـدة الاختلاف من المعرفة عند ديكارت ، وأن مهمة الفيلسوف هى التفرقة بين كل نوع وآخر ، والحصول بقدر الإمكان على رؤية خصبة للواقع تدل على الأمانة .

ولم يكن مستغرباً أن يجد سبينوزا ومالبرانش ولايبنتز ، أعظم ثلاثة جاءوا فى أعقاب ديكارت أنفسهم وجهاً لوجه أمام هذه المشكلة الخاصة بالعلاقة بين النفس والجسم . وقد اعتبر سبينوزا النفس والامتداد صفتين لجوهر واحد هو الله . وإلى هذا السبب يرجع توافقهما كل منهما مع الآخر . فكل حالة من

حالات النفس تطابق حالة من حالات الجسم. على أننا كلما ازددنا عمقاً، نرى ازدياداً في اتجاه الأشياء الجزئية (سواء كانت حالات من الفكر أو حالات من الجسم) إلى الاختفاء، وفي إفساحها الطريق أمام الفكر الكلي والامتداد الكلي. ومن ثم يكون لدينا اتجاه صاعد مستمر يرتقي من الحالات إلى الصفات، ومن الصفات إلى الله، أو يرتقي من الحالات إلى الله، الجوهر المعبر عنه في عدد لامتناه من الصفات التي لا نعرف منها غير الفكر والامتداد، والمعبر عنه في عدد لامتناه من الأحوال.

وقد اعتقد سبينوزا أن النفس هي فكرة الجسم. فعلى أي وجه نستطيع فهم مثل هذا القول؟ لعلنا نفهمه — كما أشار فولفسون — بمعنى أن كلمة فكرة مساوية لكلمة «صورة» عند أرسطو. ومع ذلك، فما زالت هناك مشكلة باقية. فإن مثل هذا القول يعني وجود نوع من الصدارة لإحدى الصفات على الصفات الأخرى، وتكون النفس في هذه الحالة قد عرفت بإضافتها إلى صفة أخرى.

وقام مالبرانش بتطوير النظرية المعروفة باسم مذهب المصادفة، الذي سبق ظهوره في صورة موجزة — كما رأينا — في بعض فقرات عند ديكارت. ويعتقد هذا المذهب في وجود قوانين عامة، بفضلها تطابق الأحداث في أحد الجوهرين (الروحي أو المادي) أحداث الجوهر الآخر.

وهناك اختلاف غريب بين ديكارت ومالبرانش في نظرتيهما إلى معرفة النفس. إذ يرى ديكارت النفس أوضح الأشياء قاطبة، وأول شيء نستطيع

أن ندركه . أما مالبرانش فيرى عكس ذلك . إذ اعتقد أنه بينما يسهل حصولنا على معرفة واضحة خاصة بموضوعات فكرنا (وعلى الأخص موضوعات المعرفة الرياضية التى تتضمن الفكرة الواضحة للغاية الخاصة بالامتداد المعقول) فإن أفعال أنفسنا — إن وجدت — واتجاهاتها ، غير معروفة لنا . فنحن نرى النور الفكرى ، ولكننا نحن القادرون على رؤيته غارقون فى ظلال عميقة .

وبينما اتجه سبينوزا إلى حل مشكلة النفس بتوحيد الأفكار الجزئية فى النهاية فى فكرة كلية ، لجأ لايبنتز فى حل هذه المشكلة إلى مضاعفة الأنفس التى سماها بالمونادات . ولم يعتقد لايبنتز فى وجود مونادات خاصة بالعقل فحسب ، ولكنه اعتقد أيضاً فى وجود مونادات تعد الأجسام مظاهر مضطربة لها . ومع كل هذا ، فقد ظلت مشكلة الاتصال بين الروحى والمادى باقية على حالها . ولجأ لايبنتز فى سبيل حلها إلى فكرة « التوافق الأزلى » ، فذكر أن الله قد أحدث مطابقة بين حركة النفس وحركة الجسم ، على النحو الذى يتبعه صانع الساعات عندما ينظم حركة ساعتين أو أكثر ، حتى يسجلا نفس الوقت . ومن ثم لا يكون لأى منهما تأثير فعلى على الآخر ، فكلاهما خاضع لنظام من وضع الكائن الأسمى . على أن لايبنتز ذاته لم يرض رضاء كاملا عن هذه النظرية ، ولم يشعر بأنها قد أحسنت بيان فردية الفرد على أفضل وجه ، كشىء يتركب من جسم ونفس . ولعل هذا السبب هو الذى دعاه إلى وضع ما سماه بالرابطة الجوهرية بين العقل والجسم .

لقد لاحظنا المصاعب التى تعرض لهـا العقلانيون فى القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر بسبب نظرياتهم عن النفس . وربما أمكن ملاحظة الاتجاه

الآخر من الفلسفة الغربية عند خصمى ديكارت : هوبز وجاسندى . واعتقد هوبز أن كل موجود حقيقى جسم . وعندما ذكر ديكارت أن النفس جوهر ، ترجم هوبز هذا القول على نحو لا يمكن لديكارت بكل تأكيد أن يتقبله ، بقوله إن « العقل جسم » . وبين هوبز أنه لا يصح أن يستنبط من أننا نفكر وجود جوهر يمكن أن يسمى « بالفكر » . كما لا يصح أن يستنتج من أننا نمشى وجود جوهر يمكن أن يسمى « بالمشى » . أما عن جاسندى ، فقد لاحظ ديكارت أنه يريد تقسيم الجواهر المركبة إلى عناصر كما يفعل الكيمائى عندما يقسم جواهره المركبة إلى جواهر بسيطة. ولكن النفس فى نظر ديكارت شىء لا يقبل القسمة . ومعرفة النفس ينبغى أن تختلف اختلافاً كبيراً عن المعرفة التى تعتمد على التحليل . إنها معرفة خاصة بالصفات (كالتخيل والتصور . . إلخ ، وتخيل شىء من الأشياء أو تصوره . . . إلخ) .

ومن المستطاع إدراك وجود نزعة مادية فى فرنسا فى القرن الثامن عشر ، خصوصاً فى فلسفة لاميترى الذى جعل نظريته عن L'homme machine (الإنسان الآلة) تعتمد على ملاحظة تأثير الجسم على العقل ، كما جعلها تعتمد على فكرة استمداد كل شىء فى العقل من الإحساس ، وعلى نظرية أرسطو القائلة بألا وجود لأية صورة بغير مادة ، وعلى تصور ديكارت للحيوانات كائنات آلية صرفة . ورأى لاميترى ألا وجود لأى اختلاف أصيل بين الحيوانات والإنسان . واتجه على عكس لايبنتز — الذى أراد جعل المادة تصطبغ بصبغة روحية — إلى جعل العقل يتسم بطابع مادى . على أنه ينبغى ملاحظة أن تعريفه للمادة كان متسعاً للغاية . فهو لم يقتصر على جعل المادة تتصف بالامتداد والقوة ، ولكنه جعل من خصائصها الإحساس أيضاً .

وربما أمكننا أن نذكر أيضاً بين الماديين كل من هلفسيوس وهولباخ وديدرو . واعتقد ديدرو أن المادة تتصف بالتغير والدوران الكليين ، ورأى عدم وجود حدود دقيقة تفرق بين الأنواع المختلفة من الكائنات . فكل حيوان إنسان إلى حد ما ، وكل معدن نبات إلى حد ما ، وكل نبات حيوان إلى حد ما . فليس هناك أية أنواع محددة ، كما لا يوجد أى أفراد محددين . وهناك شيء واحد يتميز بفرديته — الكبرى هو الكل . والإنسان ليس أكثر من صورة جزئية من صور تنظيم المادة. و المادة هى التى تخلق فيه الأدوات التى يستطيع أن يلمسها بوساطتها أو يراها بوساطتها (إذ إن الرؤية نوع من اللمس) فالمادة هى التى تصنع الروح .

وفى مقابل كل هؤلاء الفلاسفة ، يمكننا أن نذكر جان جاك روسو . ولقد أحس روسو بوجود نفس فى داخله . وأحس أن نفسه على اتصال باللامتناهى. اللامتناهى فى صورة طبيعة، وفى صورة الله خالق الطبيعة .

ومن نواح معينة يستطاع القول بأن كانط كان من أتباع روسو . على أنه يتحتم علينا فى البداية أن نعتبره ناقداً لتلك السيكلوجية العقلانية التى جاءت فى صورة مضمرة فى فلسفة ديكارت ولايبنتز . واعتقد كانط — كما فعل هوبز — أنه لا يمكن استخلاص وجود جوهر روحى بالمعنى الصحيح من واقعة تفكيرنا . لا شك يوجد فينا مبدأ روحى فعال سماه كانط الأنا الترانستدنتالية ، التى تعد مصدر كل نشاط فعال فينا ، ومن ثم فإنها تعد مصدر كل قوانين الطبيعة التى ينشئها العقل بفعله عند ما ينظم الظواهر ، وهناك الأنا التجريبية التى هى نتيجة لكل أفكارنا المختلفة ؛ ولكن هل يوجد هناك أى جوهر

روحى؟. لقد رأى كانط عدم وجود أية وسيلة نستطيع بوساطتها الانتقال من ملاحظة الظواهر السيكلوجية إلى إثبات الشيء فى ذاته ، الذى يصح القول بأنه النفس . فكل السيكلوجية العقلانية التى اتجهت إلى دراسة النفس كشيء فى ذاته قد اعتمدت على مغالطة . وذكر كانط فى بعض فقرات هامة معترضاً على ما قاله ديكارت : إن النفس ليست أول شيء نعرفه . فلكى نعرفها ، علينا أن نعمل حساباً للظواهر الخارجية ، لأننا لانستطيع الحصول على فكرة دقيقة عما بداخلنا إلا إذا قابلنا بين طابعه وطابع الأشياء الخارجية . ومع هذا ، فقد اعتقد كانط أن العقل العملى قادر على إثبات خلود النفس ، بل وربما جعل هذامحتماً . فالحقيقة العملية الميتافيزيقية الخاصة بالواجب تحتم الاعتقاد فى خلود مبدأ روحى ، ومن ثم فإنها توجب الاعتقاد فى وجوده .

وأشار مين دى بيران إلى استحالة حصولنا على فكرة كافية عن النفس ما لم نستبعد كل نظرة مادية . ويصح القول بأنه فى هذه النقطة قد مهد لما جاء به برجسون .

وفى نهاية القرن الذى بدأ بتأملات كانط ومين دى بيران اهتدى برجسون إلى برهان أثبت فيه وجود النفس بالرجوع إلى طابع الكيف والاتصال فى كل ما هو نفسى . وبين فى أول كتبه « الزمان والإرادة الحرة » ، أن علينا أن نستبعد جانباً كل بحث فى الكم والانفصال والثبات ، لو أردنا إدراك طابع الكيف والاتصال الذى وضع له كلمة « ديمومة » . وثانى مؤلفات برجسون (المادة والذاكرة) يعد برهاناً لإثبات وجود النفس ، اعتمد فيه بوجه خاص على فحص بعض ظواهر مرضية معينة تتصل بالذاكرة . وأثبت برجسون

أن النظام الذى تتبعه ذكرياتنا فى الاختفاء سواء فى النسيان العادى أو فى حالات فقدان الذاكرة لا يمكن فهمه إلا إذا أرجعنا علة ذلك إلى الصلة بين الذاكرة وتعابيرها المادية بدلاً من نسبته إلى الذاكرة نفسها . وذكرياتنا لا يمكن أن تختفى أبداً ، وكل ما يحدث هو أنها تصاب بالقصور فى بعض حالات ، فتعجز عن التعبير عن نفسها فى حركات خارجية . واتجه برجسون فى المؤلفات التالية إلى التوسع فى الكلام عن النتائج التى استخلصت فى المؤلفات الأولى . وربما بدا مصطلح élan vital (السورة الحيوية) تعبيراً أوضح عن نفس المعنى الذى سبق تسميته بالنفس .

ونزع الواقعيون الجدد إلى الإنقاص من أهمية الوعى ، وإلى الإنقاص بالتالى من أهمية النفس . إذ يستطاع القول بأن المذهب الواقعى الجديد قد جمع بين المذهب السلوكى ونظرية جيمس فى الوعى .

وظهرت عند ألكسندر ووايتهد محاولة ـ من جانب ـ لتمثيل النفس على أنها « كيف » متصل بالجسم ، وإن كانت لا ترد إليه (فهى تعد كوكبة جديدة من الكيفيات) . واتجه ألكسندر ووايتهد من جانب آخر لتحقيق نوع من الوحدة بين كثرة الأشياء التى تملأ العالم (على غرار مذهب لايبنتز إلى حد ما) وإلى القول بأن كل كائن يهدف إلى « استيعاب » الكائنات الأخرى «وإدراكها » .

وأكد هوسيرل والفنومنولوجيون ـ الذين ربما اتفقوا فى بعض نواح مع وايتهد والواقعيين الجدد ـ نقطتين . النقطة الأولى هى حقيقة القصدية (أى

القول بأن نفوسنا تتجه دائماً إلى أشياء مختلفة عنها) . والنقطة الثانية هى تأكيد حقيقة الماهيات .

قد عرضنا فى هذه الخلاصة التاريخية بعض المسائل التى يصح تناولها عند الكلام عن النفس . وكان بوسعنا أيضاً مناقشة مسألة الحرية . ولكن هذه المسألة كانت موضوعاً لفصل آخر . وربما أمكننا أيضاً أن نذكر الأهمية التى اكتسبتها حديثاً فكرة اللاشعور بفضل فرويد . وهذه الفكرة من الأفكار المتناقضة فى ذاتها . والواقع أنه لا مغالاة فى أن نقول إنه لم يحدث أى تقدم حاسم فى السيكلوجى من عهد أفلاطون وأرسطو إلى عهد فرويد .

ونحن الآن إذا تناولنا المشكلة مرة أخرى فى صورتها العامة ، سيتحتم علينا فى البداية أن نلاحظ كيف تبادلت هذه المذاهب المختلفة التأثير بعضها فى بعض . ومن ثم يمكننا القول بأن فلسفة ديكارت لم تكن من بين الأسس التى اعتمد عليها المذهب العقلانى فحسب ، ولكنها كانت أيضاً من الأسس التى ارتكنت إليها تجريبية القرن الثامن عشر . وعلينا أن نلاحظ أيضاً كيف ساهمت صعوبات النظريات العقلانية فى تقدم النظريات المادية ونظرية كانط النقدية .

ولا وجود لأى برهان قاطع — فيما يبدو — بين البراهين التى جاء بها العقلانيون لإثبات وجود النفس . وبهذا الصدد نستطيع أن نتذكر قول أفلاطون فى معرض كلامه عن خلود النفس باحتمال عدم الاطمئنان إلى ذلك حتى بعد سرد كل البراهين. وقال ديكارت إننا إذا أردنا إثبات خلود النفس ،

فمن واجبنا أن نكون على بينة بالفيزياء جملة ، حتى نستطيع أن نعرف بصورة قاطعة كيفيات الجوهر الذى يتعارض مع الجوهر الآخر الذى هو النفس ، ومن ثم نستطيع أن ندرك فى وضوح خصائص النفس ذاتها .

والشكوك لا تثار حول خلود النفس فحسب ، بل تثار أيضاً حول وجودها ، وحول سبق وجودها . وقد عرض كانط فى وضوح أخطاء البراهين العقلانية التى حاولت إثبات أن النفس المفكرة جوهر ، يتصف بالبساطة . على أنه ربما جاز القول بأن كانط ذاته قد عرض برهاناً لإثبات وجود النفس ، عندما أكد فاعلية النفس بوصفها خالقة للصور والمقولات . وإن كان كانط سينكر بكل تأكيد هذه الفكرة ، وسيؤكد أننا لن نستطيع إثبات وجود النفس إلا اعتماداً على الشعور الأخلاقى وحده .

ورغم كل هذا ، فإننا لن نستطيع القول بأن المادية كانت أفضل حالاً من ذلك . واتجهت المادية غالباً فى كلامها عن تأثير النفس فى الجسم : إما إلى النظريات السلوكية التى ترجع كل فكرة إلى المادة ، وإما إلى النظرة الإبيفنومنولوجية (مذهب الظواهر المضافة) التى تعتقد أن الظواهر النفسية نتائج للظواهر الطبيعية ، وإن لم تكن علة لها . على أنه من السهل إدراك أوجه نقص الإبيفنومنولوجية بسبب اعترافها بفكرة المعلولات ، التى لا يمكن أن تصبح بدورها عللاً .

ولم يصبح للوعى أى مكان فى المذهب السلوكى ، بعد أن رد كل شىء إلى مجرد حركات آلية . وحتى إذا قبلنا الفكرة القائلة بإمكان رد ظاهرة الوعى

إلى المـادة ، فإننا سنضطر إلى التساؤل عن المقصود بظواهر الوعى . وكيف نعرف بوجود مثل هـذه الظواهر ؟ وغنى عن البيان أننا لن نستطيع معرفتها إلا من خلال الوعى . على أنه ليس من الميسور إطلاقاً إدراك موضع الوعى فى أية نظرية مادية بحتة . فالمذهب المادى نزعة ترد إلى المادة تلك الظواهر التى لا تظهر فى البداية إلا للوعى . وفـكرة « الظهور أمام الوعى » لا يمكن مع ذلك تفسيرها تفسيراً كاملا فى أية نظرية مادية . ولقد قيل وفقاً لذلك إنه لو ثبتت صحـة المذهب المادى لـما بقيت أية مشـكلات تتطلب الحل ، لأن معنى هذا اختفاء الوعى من الوجود ، بل وربما أمكن للمرء أن يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك وأن يقول إنه فى أى عالم مادى ربما استحال وضـع نظرية مادية ، أو نظرية روحية على حد سواء .

ولو أراد المادى ألا يكون من الإبيفنومنولوجيين (أى من أنصار مذهب الظواهر المضافة) أو من السلوكيين ، فإن بوسعه مع ذلك أن يكون من أنصار أية نظرية قائلة بوجود ازدواج فى المظاهر أو بوجود لغة مزدوجة ، وأن يقـول إن أى جوهر أساسى واحـد يحتمل التعبير عنه بطريقتين . على أن مثل هذه النظرية لن تـكون نوعاًمن أنواع المادية، لأن المادة لن تكون أكثر من تعبير واحد من هذين التعبيرين عن الجوهر الأساسى (الذى لن يكون مادياً) . وعلى نفس النحو ، يمكن أن يبين أيضاً بأن مذهب الحيادية التعادلية كما تصوره رسل مثلاً ، ليس من بين صور المادية على الإطلاق .

رأينا أنه لو قصد بالمذهب المادى رد الوعى إلى المادة ، لما أصبح لفـكرة الوعى أى معنى . كما أن فـكرة المادة ، من ناحية أخرى ، لن تـكتسب أية زيادة كبيرة فى معناها . فـكيف نعرف المادة ؟ . يمكننا أن نعرفها بأنها شىء

يمكن إدراكه بوساطة الحواس . ولـكن من الواضح أن هذا الـكلام ليس صحيحاً . ويمكننا أن نعرفها بالرجوع إلى خصائصها الآلية البحتة . ولـكن الـكثير من التطورات التى حدثت فى العلم تتعـارض مع هذه الفـكرة . وسوف نضطر فى النهاية — فيما يحتمل — إلى تعريف المادة بأنها ليست عقلاً .

وربما تذاكرنا فى هذه النقطة نقـد بركلى للماديين . وهو نقد قد أعاد برجسون ترديده . فلقد ذكر بركلى أن المادة فـكرة مجردة للغاية ، لا يطابقها فى الواقع شىء . ونحن إذا انتزعنا من أى شىء كل خصائصه ، فما الذى يبقى إذن ؟ . لا شىء فيما يحتمل . ومن ثم تـكون المادة لاشىء . وعلى نفس النحو ، ذكر برجسون أن من بين الحجج المقنعة للغاية فى معارضة المادية إثبات عدم اختلاف الـكيفيات الثانوية عن الـكيفيات الأولية من حيث حقيقتها . ومن ثم فإننا قد نساق إلى قبول فـكرة عن المادة بعيدة الاختلاف عن فـكرة الماديين، لأن المادة فى هذه الحالة سوف تكون زاخرة بالأصوات والألوان ، بل وربما بالصور والأحاسيس .

نستخلص من ذلك عدم وضوح الحـدين اللذين تتألف منهما القضية القائلة بأن «الوعى مادة» ، فى نظر الماديين . هنا قد يقال بأن تصورنا للمذهب المادى كان قاصراً للغاية ، لأن الأمر لايقتصر على المادية الآلية . ولـكن هناك أيضاً مادية دينامية ، والمادية التى جاء بها الفلاسفة الفرنسيون فى القرن الثامن عشر . كما أن هناك المادية الجدلية (الديالـكتيكية) كما تصورها ماركس وإنجلز وأتباعهما . وقد يقال إننا عندما عرفنا المادية بأنها المذهب القائل بأن «الوعى هو المادة » (يعنى ليس وعياً) ، فإننا فى الواقع قد ذكرنا إحدى القواعد التى

استندت إليها المادية الجدلية . على أن الجمع بين كلمة «المادية» و« الجدل » (الديالكتيك) والظن بأنه يتمخض عن أى معنى ربما كان موضع تساؤل . فلو كان هناك ديالكتيك ، لتعذر فى هذه الحالة وجود أى مذهب مادى بالمعنى المعتاد للكلمة . (أما فيما يتعلق بالمعنى غير المعتاد للكلمة فإننا قد نتشكك فى دلالته على أى شىء على الإطلاق . ولو كان له أى دلالة ، ربما لا يوجد اعتراض على اتباعه) .

ولو كان ما تعنيه المادية الجدلية هو إثبات وجود حركة كلية فى الأشياء ، فإننا قد نقبل عن طيب خاطر ما تقول . ولكن ما هو المقصود إذن «بالمادة ؟» ولو أن قيمة هذه الكلمة كانت مقصورة على القيمة الجدلية ، كإنكار وجود أى عقل فى غير جسم (ولا جدال فى عدم وجود أى عقل مفارق موجود فى ذاته) ؛ فإننا سنضطر إلى البحث عن مدى فائدة هذا المعنى الجدلى وشرعيته . أما إذا كان معنى هذه الكلمة معنى دوجماطيقياً فحسب ، فإننا لن نقول فى هذه الحالة إلا أنه نوع من الدجما الخالية من أى مضمون .

* * *

ربما ساعدتنا بعض الملاحظات التى لاحظناها فى الفصول السابقة على الاهتداء إلى الاتجاه الذى يساعدنا على العثور على حل للمشكلات الخاصة بالنفس . فلقد رأينا ضرورة انتقاد الفكرتين الكلاسيكيتين الخاصتين بالجوهر والعلة ، وضرورة تعديلهما إلى حد ما ، ومن ثم تكون كل البراهين الخاصة بالنفس على اختلاف أنواعها معرضة للنقد ، سواء أكانت روحية المنزع أو مادية المنزع ، وسواء اعتمدت على الإدراك الحسى ، أو على تأثير النفس

على الجسم ، أو العكس . ويصح القول بأن الواقعية الجديدة ربما كانت أول محاولة مقنعة للخلاص من فكرة العلة فى تفسير الإدراك الحسى . أما مسألة تأثير النفس على الجسم ، أو تأثير الجسم على النفس ، فلعله من المستطاع أن نقول بشأنها ، إن نقد وايتهد للقسمة الديكارتية للطبيعة كان له بعض الأثر . إذ يتحتم فى حالة عدم وجود انفصال كامل بين الطبيعى والنفس، حدوث تغير كامل فى مسألة تبادل التأثير بينهما. على أن ما ذكرناه عن العلة والجوهر ليس وحده الذى قد يفيدنا فى حل هذه المشكلة . فإن ملاحظتنا التى ذكرناها عن المكان وقولنا إنه لا يتألف من نقاط متراصة كما تخيله الفلاسفة الديكارتيون وعلماء الطبيعة النيوتونيون قد تؤدى بنا إلى استنتاج أن التعارض بين العقل الروحى البحت والامتداد الطبيعى البحت شيء خرافى أكثر منه حقيقى . وربما كانت نظرية برجسون القائلة بأن إدراكنا الحسى كائن فى الأشياء ذاتها أصدق تعبيراً عن الواقع من باقى النظريات . وأخيراً فإن ما قلناه عن وجود قدرة فينا على التسامى ، كما يتبين فى أحوال العقل ، وفى ابتداع الحقائق الرياضية ، وكما تبين أيضاً فى خلق القيم ، قد يساعدنا على إدراك السر فى عدم قدرة البراهين العقلية المعتمدة على كلية الحقائق والقيم فى إثبات وجود عقل قائم فى ذاته. كما يساعدنا على إثبات إخفاق النظرية التجريبية بالمثل فى التنبه إلى وجود ذلك الطابع الخاص بالعلو الذاتى فى الفهم الإنسانى وفى التقويم .

وما قلناه بوجه خاص عن الجوهر والعلة والمكان ، قد يسوقنا إلى نوع من المادية . ولكن هناك شعوراً مستمراً يدفعنا إلى الاعتقاد فى وجود أشياء مثل الكيف والوحدة والقيمة ، ينبغى أن نحافظ عليها . والمادية تنزع إلى حدما إلى التفسير بالرجوع إلى الكم . وتكاد تنتهى إلى استبعاد القيم من تفسيراتها.

ولو أنها لم تستبعد القيم ، لما كان هناك أى اعتراض عليها فى أوسع معانيها ، باستثناء القول بأن تسميتها بالمادية قد ساعد على تضييق المجال الذى تشير إليه .

وفضلا عن ذلك ، لا يصح القول من وجه بأن مسألة النفس مسألة ميتافيزيقية بحتة ، كما تبدو لأول وهلة . وهنا نستطيع الرجوع إلى التفرقة التى وضعها هايدجر بين «الأونتيقى» و « الأونتولوجى » . ونحن إذا تساءلنا هل يوجد فى تجربتنا (إذا نظرنا إليها بطبيعة الحال نظرة واسعة) شىء ما مثل النفس؟، وهو سؤال يتعلق بإمكان العثور على مثل هذا الشىء فى تجربتنا ، ولن يكون سؤالا ميتافيزيقياً،أو أونتولوجياً كما يمكن القول.لأن تعداد موضوعات التجربة الجزئية ليس من مهام الأونتولوجى . وربما أمكننا أن نضيف أيضاً أنه من المستطاع فصل ما يتعلق بأصل المعرفة من عوامل تاريخية أومتعارضة مع التاريخ (والتى تم الجمع بينها وبين مشكلة النفس) عنها اعتماداً على الاعتبارات التى عرضناها عند الكلام عن الفعل والقيمة . وفيما يختص بالعوامل الأخلاقية ، يمكننا أن ننكر القول بأن خلود النفس من مسلمات الفكر الأخلاقى كما ذكر كانط فى جانب من مذهبه حيث ظهر فيه على خلاف عادته بمظهر النزوع إلى مذهب اللذة أو مذهب النفعية بمعنى أصح .

وسوف تساعدنا أولى الملاحظات الآنفة الذكر على الحكم على قول فلاسفة كأفلاطون وديكارت بأن الجسم مجرد أداة للنفس ، أو مجرد عائق لها . واعتقد برجسون أن الجسم (وإن بدا وكأنه يعمل على كبت الفكر وقمعه) إلا أنه رغم ذلك ضرورى للتعبير عن أفكارنا فى العالم المادى الفعلى . ومن ثم

يكون الجسم فى نظر برجسون أداة للتعبير والقمع معاً . واعتقد برجسون أنه قد تمكن اعتماداً على براهين علمية من إثبات لاردية النفس إلى الجسم . وإن كان هذا الاعتقاد مشكوكاً فيه ، لأن العلم دائم التغير . وعلم اليوم لا يماثل علم الغد . وسوف نتعرض دائماً لخطر إنكار أية نتائج مستندة إلى العلم بتأثير علم أكثر « اتساماً بالطابع العلمى » .

على أنه بينما تتعرض تفسيرات العلم دائماً للمراجعة ، فإن النواحى التى يمكن إدراكها وتجربتها من عالم السيكلوجى تتميز بما يحدث فيها من تطابق بين الوجود والظاهر . فهنا وحدة بين ما نجربه وبين ما هو كائن . ولقد أكد ديكارت هذه النقطة عندما أثبت وجود الكوجيتو ، وأكدها لاينتز أيضاً فى بعض فقرات معينة . كما أوضحها بوجه عام كل من مين دى بيران وجيمس وبرجسون . وذكر هوسيرل هذه الفكرة عندما قابل بين الأشياء ومظاهرها المختلفة والأفكار الخاصة بها .

وعلينا فى نفس الوقت أن نعتقد فى وجود وحدة عميقة بين النفس والجسم ، وبتميز النفس على الجسم بالقدرة على التسامى . وفيما يتعلق بالوحدة العميقة ، علينا أن نذكر قول ديكارت بأن إدراك وحدة النفس والجسم يعنى تصورهما جوهراً واحداً . وعلى نفس النحو تقريباً ، استخلص مين دى بيران (وكان فى بدء حياته الفلسفية يعتقد فى وجود انفصال واضح بين العقل والجسم) « أن كل شىء ينتمى إلى الإنسان ، ينتمى إليه بوصفه كلا ، أى بوصفه كائناً حياً » .

وفيما يتعلق بقدرة النفس على التسامى ، يمكننا الرجوع فى هذه الفكرة إلى ما ذكره ديكارت ومين دى بيران ، وكذلك إلى ما ذكره أفلاطون.

ولقد أشرنا إلى مسألة وحدة النفس ، التى تناولها أفلاطون وديكارت . وكما ينبغى علينا أن نقرر وحدة النفس والجسم ، وكذلك انفصالهما بعضهما عن بعض ، علينا أيضاً أن نقرر وحدة النفس مع ذاتها ، وكذلك ما فيها من كثرة . ولقد قال أفلاطون إن علينا أن نتفلسف بوساطة نفسنا بكليتها . وكان الديالكتيك العقلى عند أفلاطون مقترناً بديالكتيك العشق . وديالكتيك العشق هذا موجود إلى حد ما فى وضوح عند الصوفيين . فلقد قالوا بالـ le Fond de l'âme — أو La pointe, de l'âme أى قالوا بوجود موضع قصى فى النفس تتصل فيه بالله . ووصف أفلوطين التجربة الصوفية بأنها انطلاق للنفس وحدها تجاه الله وحده . ولكن بغير أن نتعرض لأى مسائل خاصة بالصوفية ، يمكننا أن نكتفى بالقول بأن إثبات وجود النفس أمر ضرورى كنوع من الرمز لما يقصده الشعراء ويحاولون التعبير عنه . ويوحى لنا كل من وردزورث وشيللى (وإن أمكن القول بأن شيللى قد اقترب أحياناً من المادية) وكيتس ، بالشعور بوجود عنصر لا يمكن رده إلى الكم . إنه العنصر الذى وصفه شيللى بأنه دائم الحركة ، والذى وصفه كيتس بأنه دائم التقدم تجاه الوادى الذى تصنع فيه النفوس (valley of soul making)

هذا العنصر الذى لا يمكن رده إلى الكم يمكن تسميته بالكيف ، ومن ثم يمكن القول بأن مسألة الصلة بين النفس والامتداد ، هى بعينها مسألة الصلة بين الكيف والكم . وتصور بعض الفلاسفة كأفلاطون وبرجسون الكم

كانبساط للـكيف، أو كيف فى صورة مخففة. ووصف برجسون أيضاً الـكيف بأنه تشخص للـكم وتـكثيف له ، ويمكن مقارنة ما قاله فى هذا الصدد بنظرية ألـكسندر الذى قال بانبعاث الـكيف من الـكم ، ومسألة أى الشيئين قد ظهر أولاً ، الـكيف أم الـكم لا تهم الآن مثل إثبات الصلة بينهما . ويمكن القول بطبيعة الحال بأن هذا يعنى رد الـكيف إلى الـكم لأن فكرة التشخص وفكرة التـكثيف تتضمن الـكم. وواضح أننا إذا أردنا البقاء فى نطاق عالم الـكيف البحت فإننا سنعجز حتى عن الـكلام عنه ، وما علينا إلا أن نجربه .

وآخر نتيجة نستخلصها عن النفس هى القول بأنه على الرغم من عدم قدرتنا عن الإفصاح على وجه الدقة عن ماهيتها ، لأنها لا تقبل أى تعريف ، كما أنها لا تتبع أية قاعدة، فإننا نعرف رغم ذلك اعتماداً على معرفة كامنة فى نفوسنا ، أنها كائنة. لو عنينا بذلك معنى الـكيف الذى لا يمكن أن يرد إلى أى شىء آخر فى التجربة[1] وأيا كانت مكوناتها، فإن لها حياة خاصة بها ومعنى خاصاً بها . كما تتألف اللوحة المصورة أو السمفونية من خطوط أو ألوان أو أنغام، وتبدو رغم ذلك ذات وحدة وذات قيمة وذات كيف ، فيه تلتقى الـكينونة بالمظهر .

---

(١) تحدث مين دى بيران عن المطلق الذى لا يتغير ، والذى اعتقد أنه ماهية الله . وإن

١٧ - اللّٰهُ

فرق أوجست كونت بين ثلاثة أطوار يمر بها الفكر فى بحثه فى الألهيات . هذه الأطوار هى: الفتيشية، وتعدد الآلهة،والتوحيد . واعتقد كونت أن العهد الثيولوجى الذى سبق العهد الميتافيزيقى قد تميز بهذه الأطوار المختلفة . على أننا قد نتشكك فى مثل هذه الفكرة القائلة بحدوث تصورات متعاقبة لمعنى الله . ولعل كونت نفسه لا يعترف بوجود انفصال كامل بين الأطوار المختلفة . إذ يمكن مثلاً مصادفة بعض آثار من فكرة تعدد الآلهة أو حتى من الفتيشية فى مرحلة التوحيد .

والأصول التى نبعت منها فكرة الله متنوعة بغير شك . فهناك الفكرة التى تربط بين الله والطبيعة . ونحن نصادفها فى قول طاليس إن العالم ممتلىء بالآلهة ؛ كما نصادفها عند اكسنوفان عندما اعترض على الفكرة القائلة بتعدد الآلهة وأشار إلى السماء قائلا : « هناك إله واحد » . والأساطير زاخرة بالآلهة التى تمثل الطبيعة . وقد قيل فى التوراة إن البرق والرعد يمثلان كلام الله .

وهناك الفكرة القائلة بأن الله هو المبدأ المنظم للأشياء ، والعقل الكلى المدبر الذى يتحكم فى الطبيعة . وفكرة أنكساجوراس عن الله كانت على هذا النحو . وربما قصد هذا المعنى أيضاً بالنار عند هيراقليطس، التى تنظم كل الأشياء تبعاً لإيقاع معين ، وتمثل هذه الفكرة جانباً من جوانب الله ، خالق العالم ، كما جاء فى الكتاب المقدس . والـ demiurge عند أفلاطون (وكلمة demiurge تعنى الصانع) كان يتأمل المثل ويشكل المادة على غرار نماذجه الأبدية . وبينما اتجهت الفلسفات القديمة إلى القول بقيام هذا الصانع الكلى بتشكيل مادة سابقة فى الوجود ، قال المسيحيون واليهود بقيام الله بالخلق من عدم . ومن بين الصفات التى نسبها ديكارت إلى الله قيامه بتنظيم العالم . فهو الذى يقرر قوانين الحركة . ونحن نصادف عند لايبنتز تصوراً مماثلا عن الله كمهندس للعالم يعتمد على حساباته فى التوفيق بين الأفعال المتبادلة بين المونادات (التى تمثل نظرته إلى العالم) . وإله مالبرانش هو الذى يضع القوانين العامة التى تتحكم فى العالم ، التى لا تزيد على كونها أشياء عرضية . وثمة صورة من الصور التى بدا فيها هذا المعنى — وإن لم تكن أعمقها — يمكن مصادفتها فى تشبيه الله بصانع الساعات ، عند المؤلهين[1] الإنجليز وعند فولتير . ووجه برجسون نقداً إلى تصور الله منظماً للطبيعة فذكر أنه يدل على تشبيه زائف بما يحدث فى حالة الإنسان .

---

(١) علينا أن نفرق بين deism (المذهب الطبيعى الإلهى) و theism (مذهب التاليه) فإله (المذهب الطبيعى الإلهى) deism إله عقلى ، ما يثبت وجوده هو تنظيم العالم . ولقد ردت ماهيته — كما يبدو — إلى مجرد عقل . أما إله الـ theism (التوحيد) فهو إله مشبه .

وينكر نفر من الفلاسفة (يصح القول بأنهم من أعظم الفلاسفة) كسقراط وديكارت وكانط صحة أى تفسير يتجه نحو الغائية . فمحاولة وضع أنفسنا مكان الله وتحديد علل للأشياء تعد نوعاً من الكفر فى نظر سقراط . ويمكن مصادفة نفس الحجة عند ديكارت . فهو يرى أن علينا أن نتنبه إلى العلل الفاعلية وحدها وخاصة فى العلوم الفيزيائية . ومع هذا فقد ترك لنا ديكارت مشكلة لأنه قد خص الله بتنظيم العلاقات بين الأشياء والجسم الإنسانى على نحو يساعد على بقاء الوجود الإنسانى .

والتفسيرات التى ترجع إلى العلل الغائية تؤدى بغير جدال إلى نتائج منافية للعقل ، كما نرى عند بعض الكتاب فى القرن الثامن عشر كبرناردين دى سان بيير . ومن الأمثلة التى تمثل أراءه قوله إن البطيخة مقسمة إلى أقسام حتى تستطيع أية عائلة أن تأكلها عند اجتماعها على المائدة . والقول بأن سواد لون البرغوث هو الذى يساعد على اكتشافه عندما يقف فوق ملاءة بيضاء للسرير ! .

وهناك تصور لله كخالق للعقول . ونحن نصادف هذه الفكرة عند أفلاطون وديكارت ، وعند لايبنتز بوجه خاص ، الذى تصور أن المونادات قد حدثت بفعل ومضات إلهية ، كما تصور الله حاكماً لعالم من الأرواح .

وتضمن مذهب ديكارت أيضاً القول بأن الله قد خلق الحقائق الأبدية . فهو لم يخلق الموجودات الخارجية فحسب ، ولكنه خلق الماهيات كذلك .

وهكذا يتضح أنه بينما لم يقتصر كل من القديس أغسطين ومالبرانش على القول بأن الله قد خلق الحقائق الأبدية، وذكرا أن هذه الحقائق تمثل فهم الله لذاته ؛ قد اتجه ديكارت إلى القول بأنها من صنع إرادته .

وهناك فكرة قائلة بأن الله هو غاية العالم . فهو يجذبه بفعل عظمته . وهذا هو إله أرسطو . وإن كانت هذه الفكرة لم تخل من بعض نواح غامضة . إذ رأى أرسطو فى بعض براهينه لإثبات وجود الله ، أن الله هو المحرك الأول أيضاً . وإن كان من الواضح أن المحرك الأول يعتمد فى تحريك الأشياء على قوة الجذب فيه ، وبذلك يصح رفع هذا التناقض .

وهناك فكرة تقول بأن وجود الله ضرورى من أجل الأخلاق . وهذه فى الحقيقة فكرة الله عند سقراط وعند جان جاك روسو فى كتاب (Profession de Foi du vicaire savoyard / اعترافات راهب من سافوى) ، وعند كانط الذى تصوره مسلمة للعقل العملى على حد قوله .

وهناك إله وحدة الوجود . ولقد بدا على هذا النحو عند سبينوزا ، الذى تصور الله فى صورة الطبيعة بجوانبها الخلاقة (naturas naturans) وصفاتها اللا متناهية . وبدا الله على هذا الوجه عند هيجل أيضاً . إذ كان الله عنده مساوياً لتطور الفكرة .

ولقد وصف المفكر الفرنسى اتيين فاشيرو أحد جوانب الله عند هيجل عندما قال بأنه مقولة المثل الأعلى . ونحن نصادف الفكرة عينها فى قول رينان بأن الله ليس كائناً ولكنه سيكون . ويمكن مقارنة هذه الفكرة بفكرة

جيمس التى اتجهت إلى القول باعتماد وجود الله على إيماننا وجهودنا . وإن أمكن القول بوجود اختلاف بين تصور الله عند هيجل ورينان ، وتصوره عند جيمس . فالله فى نظر هيجل ورينان ، يتخلل تجربتنا ، بل يصح القول بأنه تجربتنا ذاتها ، إذا نظرنا إليها فى جملتها . أما جيمس فقد بدا الله فى نظره عوناً قوياً وصديقاً يكافح إلى جانبنا ، ونحن نكافح من أجله .

على أن هناك رغم هذا اختلافاً هاماً بين نظرة فاشيرو ورينان ، وبين نظرة هيجل . فهيجل لا يفصل المثالى عن الواقعى . إن الله لا يمثل شيئاً سيتحقق فحسب ، بل يمثل شيئاً أبدياً .

ويمكننا مصادفة فكرة وحدة الوجود بالفعل عند الرواقيين . إذ قال كاينس بألا وجود لأى شىء مرذول فى بيت الإله زوس . كما ذهب إلى ماهو أبعد من ذلك وقال إن العالم عبارة عن كلمة نطقها الله . وأخيراً ، بدا العالم فى نظر الرواقيين فى صورة نبضة من نبضات النار الهيرقليطية ، وعلى صورتها تمثلوا الله .

وعلى نقيض صورة الإله عند الرواقيين ، كانت الآلهة التى تحدث عنها الأبيقوريون . فلم يقتصر الأمر على جعلها خارج العالم . ولكنها تميزت أيضاً بعدم اكتراثها بما يدور فيه . فهى تحيا حياة هادئة فى الفضاء الذى يفصل بين الكواكب .

وفى مقابل الإله الذى يعد كل شىء ، توجد صورة للإله المحدود ، بدت عند

جون ستيوارت ميل ورينوفييه ووليم جيمس. فالله عند جيمس صديق للإنسان وعون كبير له وقت الحاجة. إلا أنه ليس قادراً على كل شيء.

وهناك إله مالبرانش والمؤلهين، الذي وضع قوانين عامة معينة تتبعها كل الظواهر عند حدوثها. وبدا الله على هذا النحو عند كانط أيضاً. فهو لا يعمل على إفساد العلاقات العقلية التي يضعها الإنسان للربط بين الظواهر. وهناك من جهة أخرى، إله يطرب بصنع المعجزات. إنه إله جيمس والمؤمنين بالخوارق التي تتجاوز الطبيعة، وإله باسكال وكيركجورد. وقد اعتقد باسكال وكيركجورد أن الإيمان بالمعجزات هو ذاته معجزة، ومن ثم يكون إيمان هؤلاء الفلاسفة بالأشياء الطبيعية قد تضمن أيضاً نظرية في العناية الإلهية. والمعجزات عند باسكال قد بدت كأنها براهين تجريبية للدين، كما أن لها في نفس الوقت تأثيراً وجدانياً على القلب. وفكرة القلب هذه تعد المحور الذي يدور حوله مذهب كيركجورد. إذ رأى أن الواقع ليس بالشيء الذي يمكن ملاحظته موضوعياً، إنما هو بالأحرى شيء علينا أن نتصل به اتصالا ذاتياً.

وفيما يتعلق بالمعجزات، سبق أن ذكرنا أن المعجزة لا يمكن أن تدرك إلا اعتمادا على الإيمان، وأن الإيمان ذاته نوع من المعجزة. وربما صادفنا فكرة مماثلة لذلك في بعض الكتابات الأولى لإدوارد ليروا. وقد نصادف أيضاً فكرة تقول إن الدوجمات (التعاليم الدينية) التي تحتوي في طياتها على المعجزات توحي إلينا باتباع سبل معينة من السلوك. هذه النظرية — كما رأينا — تمثل نظرية سيكلوجية وبراجماتية في المعجزة. واستنكرت البابوية هذه

النظرية ، إلى جانب استنكارها لبعض المذاهب المحدثة ، باعتبارها تسىء إلى الإيمان فى المعجزات الذى تتطلبه الديانة الكاثوليكية .

ومن المستطاع إبداء ملاحظة عامة على مسألة المعجزات . فإن الإنسان إذا آمن إيماناً مطلقاً بوجود نظام علمى يسير وفقه العالم ، كانت المعجزات مستحيلة فى نظره . على أنه فى حالة عدم وجود إيمان مطلق بهذا النظام، فإن هذا لن يعنى زيادة فى احتمال وقوع أية معجزات، لأن معنى المعجزة مستمد من نفيها للقوانين السائدة . ولا جدال فى أن الشعوب البدائية واليهود الذين جاء ذكرهم فى العهد القديم ، لم يعرفوا مثل هذه النظم العلمية . ورغم هذا فإنهم إذا كانوا قد آمنوا بالمعجزات ، فإنما يرجع ذلك أيضاً إلى إيمانهم بوجود نظام سائد فى الطبيعة .

ومن ثم يمكن القول بأن فكرة المعجزة تدل من ناحية على إيمان بالمعجزات ، كما تدل من ناحية أخرى على إيمان بوجود نظام يخلو من المعجزات .

ولو بحثنا معنى كلمة معجزة فإننا سنرى أنها تدل على شىء يثير الدهشة ويثير الإعجاب . ونحن نصادف فى نفس الوقت إشارات للمعجزات بمعناها العام الواسع عند شعراء مثل بليك ونوفاليس وريمبو . فبليك مثلا يحدثنا عن وجود عالم لامتناه فى أية ذرة من ذرات التراب . كما قال تراهيرن إننا حيثما اتجهنا نصادف أشياء تدعو إلى العجب . وعرض نوفاليس شخصية لبطل من أبطال رواياته تحس فى حضرة كل شىء بأنها قد عرفته منذ الأزل، وتحس

من ناحية أخرى بأنها لم تعرفه قط . على أن فكرة المعجزة كظاهرة جزئية تتلاشى بطبيعة الحال بمجرد التقائها بفكرة المعجزة الكلية .

وهناك الله كما صوره برجسون ، أى الأصل الذى انبعثت منه الصورة الحيوية . وهو إله يتمتع بحياة أبدية ، وكيانه مرتبط بكياننا على النحو الذى ترتبط فيه إدراكاتنا الحسية بالأشياء المدركة . فهو يشبه صورة مركزة لديمومتنا وكل الديمومات فى آن أبدى واحد ، إن أمكننا القول بوجود ما يدعى بالآن فى الأبدية .

وهناك صور أخرى لله عند المحدثين . فالله عند ألكسندر يمثل أسمى صورة للكيف نستطيع تصورها ، فوق كل الكيفيات . وكل كائن يتمثل خاصة تفوق الخاصة العليا التى يعرفها . هذه الخاصة هى التى تدعى بالله . ويمكن اكتشاف بعض أوجه شبه بين فكرة ألكسندر وفكرة برجسون ، وإن كان الله عند ألكسندر قد تم تصوره فى كل مرحلة من مراحل الوجود على نحو مختلف عن الآخر . بينما يعد الله عند برجسون الغاية القصوى التى يمكننا إدراكها فوق كل نوع من أنواع الوجود .

وتجىء بعد ذلك صورة الله عند وايتهد بمعنى أنه الموجود الذى تدفعه طبيعته إلى انتقاء ما يمكن أن يتحقق من الممكنات . ويمكن مقارنة هذه الصورة بصورة الله عند برجسون ، وربما أمكن مقارنتها أكثر من ذلك بصورة الله عند لايبنتز . وربما تساءلنا فى حالة إله لايبنتز وقلنا ألا يصح القول بأن ما يساعد الممكنات على التحول إلى حقائق هو قيمتها وأهميتها هى فى ذاتها ؟

وفى مقابل أكثر هذه التصورات عن الله، أو ربما كلها (باستثناء تصور باسكال له) يمكننا ذكر تصور كيركجورد، الذى تخيل الله فى صورة « الآخر المطلق » على حد تعبيره، ومن ثم يكون قد اتبع إلى حد ما اللاهوت السالب الذى جاء به الأفلاطونيون الجدد وأتباعهم من الصوفيين . غير أن ما يهم بوجه خاص هو أن الشعور الدينى فى نظر كيركجورد هو امتداد ذاتيتنا إلى أقصى حد لها بتأثير صلتها بهذا الموضوع المطلق. ويتضح من هذا إذن أن الفكر الدينى قد بدا عند كيركجورد فكراً ذاتياً بالضرورة ، بحيث يمكن اعتباره متعارضاً مع النظرة الموضوعية التى جاء بها هيجل . وإن كان هذا الفكر الذاتى لا يمكن فهمه حقاً بغير التفات إلى صلته بالله (الموضوع غير المعروف). ومن هنا يمكننا القول بأن هذه الفكرة فكرة تعتمد على علاقة ، وأنها تعتمد على علاقتها بشىء آخر يبدو فى البداية كشىء موضوعى . على أن هذه الصلة يتم الإحساس بها ذاتيا من الداخل . وفضلا عن ذلك ، يتضح فى النهاية ألا وجود لهذه الصلة بالموضوع غير المعروف (وفقا لما جاء فى بعض فقرات) وإن كان كيركجورد قد سماها أحيانا « بالحب » اتباعا للتقاليد المسيحية . ومن المستطاع القول اعتمادا على ذاتية أحد طرفى هذه الصلة ، وعدم إمكان معرفته، بأن الفكر الدينى عند كيركجورد كان ذاتياً .

وتنزع اتجاهات مختلفة من الفكر إلى البدء من نفس النقطة التى بدأ منها كيركجورد ، أو إلى السير فى نفس اتجاهه . فهناك فكرة أوتو عن الله ، ووصفه له بأنه كائن هائل جبار خارج العالم . وهناك فكرة بارت التى وصفته بأنه متعال ومفارق . وفكرة ياسبرز بأن الله أساس كل تجاربنا

المتنوعة ، ونحن ندركه عندما تحقق هذه التجارب ذاتها . وعلينا فى النهاية أن نذكر هايدجر ، لا بوصفه من أنصار فكرة الله ، بل بوصفه من أولئك الذين لم يحل تأثرهم بكيركجورد دون رفضهم لفكرة الله . فلقد عرض لنا صورة للإنسان فى حالة استغنائه عن الله .

وجمع الفلاسفة بين هـذه الأفكار المتنوعة عن الله على أوجه مختلفة . وأفلاطون من أفضل أمثلة الفلاسفة الذين جمعوا بين تصورين لله . ولقد سبق أن أشرنا إلى فكرة الصانع التى جاء ذكرها فى محاورة تيماوس ، وإن كان من السهل إدراك أن أفلاطون لم يعن بهذا الصانع أسمى مبدأ . ففوق هذا الصانع ، توجد المثل التى يقوم هذا الصانع بمحاكاتها . نعم : هناك مبدأ أعلى عند أفلاطون . وهذا المبدأ الأعلى هو الخير كما صوره فى الكتاب السادس والكتاب السابع من الجمهورية (الشمس المعقولة التى تعد علة نمو الأشياء وكذلك معرفتها . كما تعد الشمس الحسية علة كل نمو يحدث فى العالم ، وعلة النور الذى ينيره) .

وربما أمكننا القول بأن هذين الإلهين اللذين تحدث عنهما أفلاطون (المبدأ الأعلى والصانع) قد تم الجمع بينهما فى الديانة المسيحية بعد أن أضيفت إليهما خصائص الله كما جاءت فى الكتاب المقدس، فالصانع الكلى فى نظر المسيحية، هو أيضاً مبدأ الخير .

وعند ديكارت ، تم الجمع بين خصائص الله بوصفه مبدأ العقلانية فى الوجود ، وبوصفه إرادة لامتناهية . واتجه ديكارت بتأثير إيمانه بالمسيحية إلى

تصوير الله فى صورة الصانع الخير ، الذى هو نقيض كامل للـ malin genie (الشيطان الخبيث) الذى تخيله فى بداية تأملاته . فإله ديكارت يمثل القدرة على الفهم والإرادة ، كما يمثل الخير . وبدا طابع الخير فى وضوح أكثر فى تصور باسكال ومالبرانش لله . وخاصة الخير فى إله مالبرانش متصلة بتعقله . أما خاصة الخير فى إله باسكال فتعبير صادر من قلبه . وكما نعرف لم يكن « القلب » عند باسكال متصلا بالعقل ، ولكنه مبدأ خالص فى ذاته .

هذه الفكرة القائلة بخيرية الله ، والتى اتخذت الصدارة فى المسيحية ، يمكن اكتشافها عند أفلاطون ، الذى طالبنا فى كتاب الجمهورية بتعليم الأطفال فكرة خيرية الله . وفى محاورة القوانين ، ذكر لنا على نفس النحو على وجه التقريب أن الله خير .

سبق أن لاحظنا صعوبة إجراء فصل كامل بين فكرة تعدد الآلهة وفكرة الوحدانية . ونستطيع أن نضيف إلى ذلك صعوبة إجراء فصل كامل بينهما وبين فكرة وحدة الوجود . وقد عادت فكرة تعدد الآلهة إلى الظهور أحياناً عند أفلاطون . وفى الكتاب العاشر من كتاب الميتافيزيقا ، قال أرسطو بوجود جملة آلهة فى الأجرام السموية ، بينما اعتقد فى وجود إله واحد فى بعض فقرات قد أصبحت تعد الآن من كتاباته الأولى . وقال هيجل أننا نجد فى الأقانيم الثلاثة للمسيحية جمعاً بين فكرة الوحدة وفكرة الكثرة ، كما نجد فيها مشهداً لوحدة خصبة حقة ، قد اعتمدت على عناصر مختلفة متكاملة . وعند رينوفييه ، وهو من المعارضين لهيجل ، نجد فكرة تعدد الآلهة مرة

أخرى . وقد اعتقد رينوفييه متأثراً بصديقه لويس مينار أن أية نظرية تقول بتعدد الآلهة تعد أقرب إلى الديمقراطية، من أى دين يؤمن بالتوحيد الذى يتناسب مع الملكية . ولم تخل هذه الفكرة من أثر على وليم جيمس .

ومن ثم فإننا نصادف نوعين من الجمع بين فكرة الوحدانية وفكرة تعدد الآلهة . النوع الأول قد يعد خليطا مضطربا من الفكرتين . والنوع الثانى ، خصوصاً فى المسيحية ، قد جعل هذه الاختلافات تلتقى وتتكامل فى الله ذاته .

قد يسوقنا هذا إلى بحث بعض النظريات الصوفية التى فرقت فى المبدأ الإلهى بين الألوهية التى صدر عنها العالم ، وبين ما سماه الصوفية أحياناً أساس الألوهية، أى الأساس الخفى الذى انبعثت منه الألوهية . ونحن نصادف نظريات مماثلة لذلك عند إيكهارت وبوهمة وكذلك عند شلنج .

أما مذهب وحدة الوجود ، فقد تم الجمع أحيانا بينه وبين مذهب تعدد الآلهة . ومن الأمثلة الدالة على ذلك ، عبارة طاليس التى سبقت الإشارة إليها . ومن جهة أخرى ، يتعذر أحياناً إجراء فصل تام بين وحدة الوجود ، ومذهب الوحدانية . فالقول مثلا بأن إله سبينوزا مشخص أو غير مشخص موضع شك . وإن اتجه أغلبية الشراح إلى القول (وربما كانوا على صواب) بأنه غير مشخص . وقد يرى البعض أنه ليس هناك ما يمنع من إثبات وجود شخصية له . وربما أثير سؤال مشابه حول الله عند برجسون. على أنه بينما تعد أكثر الإجابات اتصافا بالطابع العقلانى فى حالة سبينوزا هى القائلة باتصاف الله

بالتنزيه ، قد تكون أكثر الإجابات إقناعا فى حالة برجسون هى القائلة بأنه على الرغم من أن الله قد بدا فى كتاب « التطور الخلاق » أحيانا (ظاهريا على الأقل) مساويا للسورة الحيوية ، إلا أنه فى الحق مصدرها . ولقد وصفه برجسون بأنه يمثل حب شخص لامتناه لأشخاص آخرين ، كما قال عنه إنه الخالق الشخصى لهؤلاء الأشخاص الذين يرغب فى حبهم ، والذين يحبهم .

وعلى الرغم من تأكيدنا لما بين مختلف تصورات الله التى ذكرناها من أوجه خلاف ، فإن هناك بعض ملامح مشتركة بينها جميعا . إذ إن كل أولئك الذين عرفوا الله كمبدأ منظم يتحكم فى الطبيعة ، وكخالق للعقول والحقائق الأبدية وكصاحب قدرة على الاختيار بين الممكنات قد قالوا عن الله إنه قادر على كل شىء ، بل وتتمثل فيه القدرة الشاملة ، كما يتمثل فيه العقل فى أسمى مراتبه .

ولن نستطيع بطبيعة الحال أن نضم اسم جون ستيوارت ميل ورينوفييه وجيمس إلى طائفة المؤمنين بقدرة الله ، كما أننا لن نستطيع أن نذكر بين المؤمنين بسمو عقل الله أولئك الذين يفضلون اعتباره حصيلة كل مراحل التطور (وإن كان هيجل عندما ساوى بين الله وبين الفكرة العليا ، قد يقر القول بوجود عقل أسمى عند الله) . ولن نستطيع أيضاً أن نذكر بين المؤمنين بالله أولئك الذين رأوا الله ممثلا لناحية الظلمة فى الأشياء ، أو رأوه شيئاً شبيها بآله الظلمات ، كما هو الحال عند الكاتب الإنجليزى دافيد لورنس مثلا .

وأما فيما يتعلق بإرادة الله ، فهناك من يؤكدونها مثل دانس سكوتس

وديـكارت (وإن كان ديـكارت يرى أن الإرادة ليست سابقة للفهم) . كما أن هناك من يرون أن الله فى جوهره عقل مثل مالبرانش ولايبنتز .

وقد ذكر أفلاطون فى محاورة القوانين أن الله خير ، وقال فى كتاب الجمهورية إن أسمى مبدأ هو الخير . ومن ثم نستطيع أن نضيف إلى صفتى القوة والعقل الصفة الأخلاقية الدالة على الخيرية. ومع هذا فعلينا تذكر فـكرة بعض الأدريين (الغنوصيين) القائلة بأن إله عالمنا ـ وهو إله يصح القول بأنه ثانوى ـ هو إله شرير . كما يجب أن ننتبه أيضاً إلى الاتجاهات التى ظهرت عند بعض الشعراء والمفـكرين . ولا جدال فى أن غضب الله كان خاضعاً عنـد دانتى لمحبته ، ولـكن الأمر لا يبدو على هذا الوجه فى بعض كتابات يا كوب بوهمه ، حيث جعل غضب الله فى مرتبة عالية مساوية لمحبته . وفى نهاية القرن الثامن عشر ، ذكر بليك أن القدرة الإلهية تبدو أكثر فاعلية فى الشر منها فى الخير ، وأن الله موجود فى النمر مثل وجوده فى الحمل .

وعند الفلاسفة المحدثين ، من بين أهم خصائص الله ، اتصافه باللاتناهى . ورغم بعض تأكيدات جاءت عند أنـكسيماندر وميلسوس، ثم بعد ذلك عند أفلوطين ، كان الله عند القدامى إلها متناهيا، لأنهم اعتقدوا أن الشىء الـكامل الاستدارة أسمى من اللامتناهى . فقد بدت هذه الخاصة الأخيرة فى نظرهم من صفات المادة. ولـكن الوضع قد تغير بمجىء المسيحية، أو عند ظهور الأفلاطونية الجديدة وأفلوطين بمعنى أصح. إذ إننا نصادف عند الفلاسفة المدرسيين، وكذلك عند ديكارت القول بوجود هوية بين الـكامل واللامتناهى .

وأغلب الصفات التى نسبها الفلاسفة إلى الله ، قد جاءت نتيجة لما سماه

المدرسيون « ببرهان الـكمال » . وهم يقصدون بهذه العبارة تحديد خصائص الـكمال عند الإنسان كالقدرة والعقل والخير ، ثم العمل على زيادة امتدادها حتى تصل إلى اللامتناهى . وعلى هذا الوجه، يمكننا القول بأن فـكرة اللامتناهى هى الأساس الذى اعتمدت عليه خصائص الله الأخرى .

وفى مقابل الربط بين برهان الـكمال وصفات الله ، بل وفى مقابل الفـكرة العامة القائلة بوجود صفات لله ، نزع بعض الفـلاسفة من ذوى النزعات الصوفية إلى القول بأننا لا نستطيع ذكر أى شىء عن خصائص الله . ونحن نصادف أفـكارا من هذا القبيل عند ديونيسوس الأريوباغى ، على الأخص . فقد بدا فيها تأثير فلاسفة مثل دماسقيوس (الفيلسوف الأفلاطونى الجديد) . كما نصادفها فى كتب مثل الـTheologica Germanica (اللاهوت الجرمانى). وعندما ذكر سبينوزا أيضا ألا وجود لأى شبه بين طريقة فهم الله ، وطريقة البشر فى الفهم ، كما لا يوجد أى شبه بين كوكبة الـكلب الأكبر ، وأى كلب ينبح ، فإنه قد نزع إلى نفس الاتجاه . وذكر الصوفيون الذين أشرنا إليهم أن الله لا يمكن أن يعرف إلا بالسلب . فلا يمكن تعريفه اعتمادا على برهان الكمال. وهذا الاتجاه هو الذى يدعى باللاهوت السالب . ونحن نصادف عند فيشته — أو فى آخر مذهب فلسفى له على أقل تقدير ، كما بين جورج جورفيتس — تطبيقا للاهوت السالب على الميتافيزيقا . وربما أمـكننا أيضاً ذكر بعض أقوال لهايدجر ساوى فيها بين قولنا « أن تكون » ، وقولنا « تـكون لا كائنا » أى لا كائنا معينا .

دعنا نـكرر النظر مرة أخرى فى التصورات المختلفة لمفهوم الله ، التى تحدثنا

عنها . ولقد سبق أن أشرنا إلى الخصائص التى تنسب عادة إلى الله . ولنبدأ الآن اعتماداً على هذه الخصائص فى دراسة البراهين المختلفة التى قيلت فى إثبات وجود الله . واعتماداً على تصور الله منظما للعالم ، يستطاع الانتقال من مشاهدة العالم إلى تصـــور وجود الله . وهنا نصادف برهانين . أحدهما سمى البرهان الـكونى اللاهوتى . والبرهان الثانى سمى البرهان الطبيعى اللاهوتى . أما البرهان الأول (وكان أرسطو أول من قدمه ، ثم قام بتدعيمه بعد ذلك الفلاسفة المحدثون كلايبنتز) فخلاصته أنه لما كان من المحتمل عدم وجود عالم ، يتحتم وجود مبدأ يجعل عدم وجوده محالاً . هذا المبدأ هو خالق العالم . إن هذا أيضاً هو البرهان الذى يعتمد على القول بحدوث العالم . وربما صادفنا فكرة مساوية لذلك فى نظرية وايتهد القائلة بأن الله يختار من بين ممكنات . ومن الوجود الفعلى للعالم يمكن الانتقال — كما ذكر وايتهد — إلى فكرة الـكائن الحق الذى يجعل المـكنات تتحقق . وهو قول مماثل لقول لايبنتز بإمكان الانتقال إلى فـكرة الـكائن الضرورى الذى يحقق نفس المهمة . أما البرهان « الطبيعى اللاهوتى » فإنه اعتمد على القول باستحالة أى تراجع إلى مالا نهاية. فنحن إذا حاولنا البحث عن علة أية حركة فعلية، ثم حاولنا بعد ذلك البحث عن علة العلة ، وهكذا ، فإننا نرى أنفسنا مضطرين إلى التوقف عند نقطة معينة . وهنا سنصادف المحرك الأول الذى يعتمد فى حركته — كما ذكر أرسطو — على الجذب أكثر من اعتماده على العلة الفاعلية .

هذان البرهانان الأرسطيان لا يتضمنان أى قول بوجود إله يخلق من عدم . ولـكنهما يعنيان أن الله يجعـــل الأشياء تتحقق بالفعل ، وأنه أشبه بمغناطيس كلى ، إن صح هذا القول .

ولا يمكن لفلاسفة مثل ديكارت وكانط قبول أى برهان من هذين البرهانين على حد سواء ، وإن كانت دوافع رفضهما بعيدة الاختلاف . فتبعا لما ذكره ديكارت ، نحن لا نستطيع الاستناد إلى وجود العالم لإثبات وجود الله ، لأننا لم نتيقن بعد من الأول ، قبل إثبات وجود الثانى . ويصدق هذا الكلام على البرهانين اللذين تحدثنا عنهما على حد سواء . وبوجه خاص فيما يتعلق بالبرهان الثانى ، فإننا لا نستطيع الوثوق فى الفكرة القائلة باستحالة التراجع إلى ما لا نهاية . أما كانط فإنه قد عارض البرهانين الأرسطيين لأنهما قد بنيا على قياس فاسد . فهما قد استخلصا من الظواهر وجود كينونة هى الله . والله عبارة عن نومنا . وهذا يعنى نقلة غير مشروعة من الظواهر إلى النومنا . وفضلا عن ذلك ، فإن فكرة العالم ككل هى ذاتها شىء يتجاوز الظواهر ، ولذا يتحتم توجيه نقد إلى هذه الفكرة مماثل لنقد فكرة الله . ومن ناحية ثالثة ، واعتمادا على نفس التفرقة بين الظواهر والنومنا ، فإن مقولات الممكن والواقع والضرورة لايمكن تطبيقها إلا فى نطاق الظواهر. أما استخدامها فى حالة النومنا فأمر غير مشروع . وهكذا لا يكون نقد كانط اعتمد (كما حدث عند ديكارت) على ضرورة إثبات العالم قبل إثبات الله ، وضرورة التوقف عند نقطة ما ، ولكنه استند على نقد الطريقة برمتها الخاصة بالانتقال من وجود العالم إلى وجود الله . ولم يلجأ برجسون إلى نقد دقائق البرهانين ، ولكنه فى الواقع اتجه إلى تقويضهما ، عند ما أظهر عدم ثقته فى الاعتماد على عمليات منطقية مماثلة للعمليات المتبعة فى البرهان الأول ، وعندما رفض الارتكان إلى البراهين الطبيعية المنطقية التى افترضت فى البرهان الثانى . والحجج التى

ذكرناها عند الكلام عن مقولة التوجيه فى الفصل الخاص بالحرية يمكن تطبيقها هنا كذلك .

والله عند ديكارت ولا ينتز (أعنى الذى خلق العقول وأفكارها) هو إله قد ثبت وجوده اعتماداً على البراهين التى عرضها ديكارت عن آثار القدرة الإلهية. فلقد اعتقد ديكارت أننا نستطيع اكتشاف فكرة اللامتناهى فى عقولنا . فمن أين جاءت هذه الفكرة؟. منذا الذى وضع هذه الفكرة فى عقولنا ؟. إن هذا لم يتحقق بوساطتنا نحن الذين نتصف بالتناهى، كما أنه لم يتحقق بوساطة أى شىء آخر فى العالم. إن فكرة اللامتناهى أو الكامل (فقد قال ديكارت بوجود هوية بينهما) لا يمكن أن تكون قد وضعت فى عقولنا إلا بوساطة كائن لامتناه كامل، ترك هذه الفكرة الفطرية لدينا كعلامة أو إشارة دالة عليه . وثانى برهان اعتمد عليه ديكارت فى إثبات وجود الله هو مجرد صورة أخرى من البرهان الأول . والبرهان الأول يبدأ من فكرة الله ،أما البرهان الثانى فيبدأ من وجود فكرة للامتناهى أو الكامل عند الكائن . إن مثل هذا الكائن لا يمكن أن يكون قد صنع نفسه . فلو أمكننى أن أصنع نفسى لكان من الميسور لى أن أصنع نفسى على نحو لامتناه وكامل،أى كان من الواجب أن أصبح الله نفسه . كما أننى لم أنبعث من اقتران بعض علل .لأن مثل هذا الاقتران لن يؤدى إطلاقاً إلى إحداث كائن تتوافر له فكرة اللامتناهى أو الكامل.وأنا كذلك لست من صنع أبى وأمى . أو على أية حال ، إن نفسى التى تملك مثل هذه الفكرة عن اللامتناهى لا يمكن أن تكون قد ورثت هذه الفكرة عن أبوى.ومثل هذا القول لن يعد إجابة عن سؤالنا . إذ إننا سنضطر إلى البحث عن كيف حصل والداى

على الفكرة ، ومن ثم، وبغير لجوء الى فكرة استحالة التراجع إلى ما لا نهاية ، يمكننا القول بأن فكرة اللامتناهى قد حدثت لدينا على نحو مباشر ، كأثر من أثار القدرة الإلهية .

وقد انتقد كانط بطبيعة الحال هذين البرهانين كذلك بسبب ارتكانهما على فكرة النفس بعد أن تم تصورها فى صورة نومنا . ومن ناحية أخرى تشكك التجريبيون فى وجود فكرة للكامل واللامتناهى لدينا . وهذه نقطة خلاف ضد ديكارت أثارها هوبز وجاسندى .

أما فيما يتعلق بالمحرك الأول الذى تحدث عنه أرسطو، فقدسبق أن ذكرنا ملاحظة ديكارت بأن هذه الفكرة تتضمن إنكاراً مشكوكا فيه فى إمكان التراجع إلى ما لانهاية . وبدا نقص آخر فى هذه الفكرة أشار إليه برجسون بقوله إنها قد مثلت الله شيئاً ساكناً بالكلية قد تم اكتماله . وإلى جانب ذلك ، تعرضت للنقد كل البراهين التى أثبتت وجود الله اعتمادا على النظام القائم فى العالم ، أى البراهين المسماة بالبراهين الغائية . وقيل إننا حتى لو استخلصنا من وجود هذا النظام — كما لاحظ كانط — وجود إله عاقل قوى ، فإننا لن نستطيع أن نستنتج من ذلك صورة إله قادر على كل شىء ، لأن كمال العالم — كما هو واضح — كمال نسبى فحسب . هنا أيضاً ذهب نقد برجسون إلى ما هو أبعد من ذلك . إذ رأى أن الله ليس مطالبا بوضع نظام للعالم . فثمة نوع من النظام قائم فى هذا العالم على الدوام ، سواء أكان نظاماً آليا أم نظاماً حيوياً . ولو كان هناك نوع من النظام على الدوام ،

فإننا سنتساءل فى هذه الحالة ، عن سبب اللجوء إلى الله ؟ (وإن كان برجسون من يسأل مثل هذا السؤال) .

وفى حالة انتقادنا لكل هذه البراهين ، فإننا سنساق إلى فكرة برجسون القائلة بأن الله هو أصل السورة الحيوية ، أو هو محدثها بمعنى أصح، وذلك بوصفه المنبع الأول للطاقة والحب . وسوف نعود إلى هذه النقطة فيما بعد .

ولا جدال فى أن برهان كانط الذى جاء فيه أن الله مسلمة للعقل العملى ، قد عبر عن حاجة قد سبق الإفصاح عنها فى الفلسفات العقلانية منذ عهد سقراط وأفلاطون . فلقد أكد أفلاطون فى كتاب الجمهورية ومحاورة القوانين ضرورة الاعتقاد فى وجود الله بوصفه شرطاً ضرورياً للأخلاق . والواقع أن كل الفلسفة الكلاسيكية التى سبقت كانط تعد تعبيراً عما يصح تسميته بتسليمنا بالقول بأن الخير والكينونة من الأسس التى يعتمد عليها العالم . والاختلاف الوحيد هو أن كانط قد جعل الافتراض ، (الذى سبق أن افترضته الفلسفات السابقة شرطاً سابقاً لاكتمال الحقيقى وخصوبة العالم) ، مسلمة أخلاقية . (على أنه ينبغى أن يلاحظ أن هذه المسلمة الأخلاقية حاجة من حاجات العقل ذاته).ومع هذا، فإن القول بأن الله مسلمة للعقل العملى لا يكاد يوضح المسلمة التى يعتمد عليها إيماننا فى حالة وجوده ، لأن ما يتطلبه الإيمان بالضبط هوأن يكون الله أكثر من مسلمة ، حتى بالمعنى الذى قصده كانط .

ذكرنا أن كل خصائص الله قد استندت إلى فكرة اللا متناهى التى

تسمح لنا بجعل الخصائص تمتد إلى غير حد . هنا يمكننا العثور على برهان منطقى لإثبات وجود الله ، ربما كان أكثر اتباعاً للمنطق من البرهان الطبيعى اللاهوتى الذى يعتمد على القول باستحالة التراجع إلى مالا نهاية . هذا البرهان الأخير قد تم تسميته بالبرهان الأونطولوجى . ولقد وضعه أنسلم . ويتلخص هذا البرهان فى أنه لولا وجود الكائن الكامل ، أو الكائن الذى يعد أعظم من أى كائن آخر ، ما صح القول بأنه أعظم هذه الكائنات أو أكثرها كمالا . إذ إننا لو تمكنا من تصور وجود كائن له نفس صفات الكمال ، وأنه موجود إلى جانب هذا ، فإن ما يترتب على ذلك هو القول بأن الكائن الآخر (غير الموجود) أقل كمالا من هـذا الكائن الذى يتصف بالكمال والوجود معاً ، لو حدثت مقارنة بينهما . ولجأ ديكارت إلى نفس هذا البرهان عندما ذكر أنه لكى يتوافر الكمال على وجه كامل ينبغى للكامل أن يوجد . وهذا البرهان يسمح بجملة تفسيرات مختلفة فى فلسفة ديكارت . هـذه التفسيرات تتوقف على تأكيد الناحية المنطقيـة للبرهان كالقول بأن الماهية هى سبب الوجود أو علته ، أو أنهـا تكاد تكون علتـه . أو على تأكيد ما يشبه الجانب الصوفى من البرهان ، والقول على طريقة الأفلاطونيين الجدد بوجود فيض من الماهيـة يفيض على الوجود . ولكن دعنا نتكلم عن الناحية المنطقية للبرهان . سبق فى القرون الوسطى أن انتقد الراهب جونيلون القديس أنسلم وقال إن تصورنا وجود الشىء لا يعد سبباً كافياً لوجوده . فلا ضرورة تستوجب وجود الجزر السعيدة، بسبب اتصافها بالكمال . ولكن انتقاد هذا البرهان بدوره ليس بالأمر المتعذر . فإن من الممكن القول بأن الجزر السعيدة هى مجرد أشياء مادية . وعلى الرغم من

ذلك ، فإن هذا البرهان قد احتوى فى طياته على أساس البرهان الحقيقى الذى اعتمد عليه كانط .

ولم يعترف توماس الأكوينى بصحة البرهان الأونطولوجى لإثبات وجود الله . أما ديكارت فقد رآه برهاناً يثبت وجود الله بالرجوع إلى الماهية ، ويكمل البرهانين اللذين يثبتان وجود الله اعتماداً على آثاره ، وإن كان ديكارت قد اتجه — فيما يبدو — إلى تفضيل البرهانين الآخرين . وبرهان إثبات وجود الله اعتماداً على ماهيته الذى ذكره ديكارت بطريقة عابرة ، على سبيل استكمال البراهين ، قد بدا ذا أهمية أساسية فى نظره ، لأنه اعتقد أن هذا البرهان قد بين على أفضل وجه وجود هوية بين العلة الصورية والعلة الغائية . غير أن كانط لم ير أن براهين ديكارت وحدها قد اعتمدت على البرهان الأونطولوجى، بل اعتقد أن كل براهين إثبات وجود الله قد اعتمدت على البرهان الأونطولوجى . ورأى كانط أنه لو ثبت عدم إقناع هذا البرهان ، لأدى ذلك إلى تداعى البراهين الأخرى المتضمنة فيه .

واعتقد كانط ، متفقاً فى هذه النقطة مع بعض نقاد براهين ديكارت (كأرنولد وغيره من اللاهوتيين) أن ما يثبته هذا البرهان الأونطولوجى هو استحالة اعتقادنا أن الله غير موجود، وأن وجود الله شىء لا ينفصل فى تفكيرنا عن اتصافه بالكمال . ولكن عدم الانفصال هذا فى تفكيرنا ، لا يثبت أن هناك عدم انفصال فى الواقع . وعدم قدرتنا على الاعتقاد فى عدم وجود الله، ليس سبباً وجيهاً للاستدلال على وجود الله . واعتقد كانط — فضلا عن ذلك — أن هذا البرهان كله قد اعتمد على افتراض سابق يشوه فكرة الوجود ، إذ اعتبر الوجود فيه صفة من صفات الكمال ، وكأننا نستطيع أن نذكر عندما نقوم

بتعداد صفات الكمال عند الله أنه حكيم ، وخير ، « وموجود » . وغنى عن البيان ، أن الوجود ليس صفة مماثلة للحكمة والخير . فكلمة حكيم وكلمة خير تعدان من المحمولات . أما كلمة « موجود » ، فرغم أنها تبدو وكأنها محمول إلا أنها فى الحق ليست من المحمولات . إن الوجود معناه وضع لذات . ولنرجع إلى أحد الأمثلة الشهيرة التى ذكرها كانط . فقد قال : إن تصور عشرة دولارات شيء ، والقول بأن لدينا عشرة دولارات فى محفظتنا شيء آخر . ومن الناحية التصورية لا اختلاف بين الدولارات العشرة الموجودة والدولارات العشرة المتصورة . والاختلاف الوحيد هو أن الأولى موجودة ، بينما الدولارات العشرة المتصورة (والتى تتصف بنفس الخصائص وبنفس صفات الكمال) غير موجودة . ورأى كانط أن ما أفسد الفلسفة العقلانية كلها هو اعتبارها الوجود شيئاً مشابهاً للكيفيات الأخرى . وهذه نقطة هامة ، لأن البرهان الأنطولوجى قد تمثلت فيه العقلانية الكلاسيكية كلها ، والتى جعلت الواقع والكمال شيئين متساويين. إذ نظر إلى الكمال الأعلى على أنه مماثل بالضرورة للواقع الأعلى . ونظر إلى الواقع الأعلى على أنه أسمى صورة للكمال . والوجود عند كانط — كما نعرف — هو الوجود الفنومنولوجى أى الوجود فى نطاق إطار التجربة الإنسانية .

وقد وجه هيجل بدوره نقداً إلى صحة البرهان الذى جاء به كانط . فقد رأى أن كانط قد أخفق فى إدراك روح البرهان الأنطولوجى . ونظرية هيجل من أولها إلى آخرها تعد تنمية وشرحاً وتوضيحاً للبرهان الأنطولوجى .

على أن تاريخ البرهان الأنطولوجى لم يقف عند هذا الحد ، فقد اختلف كيركجورد مع هيجل ، وأعاد مرة أخرى فصل الوجود عن الماهية .

ومن ثم لا يكون البرهان المنطقى فى جملته قد أثبت أنه أكثر كفاية فى إثبات وجود الله من البرهان الطبيعى أو الميتافيزيقى أو الأخلاقى .

على أننا بعد أن ذكرنا أن كل خصائص الله قد استندت على فكرة اللامتناهى أو الكامل ، قد رأينا اتجاه بعض الفلاسفة والمفكرين الدينيين إلى القول باستبعاد فكرة الصفات الإلهية كلية . واعتقدوا فى عدم وجود صفات لله بالمعنى الصحيح . إن هذا هو ما جاء فى اللاهوت السالب . وعندما أكد كيركجورد وجود الله ، فإنه قد فعل ذلك اعتماداً على الاعتقاد فى أن الله that (على حد تعبير برادلى) ، وإن كنا لا نستطيع أن نحدد ما هو what he is (على الرغم من أن كيركجورد — كما ذكرنا — كان يعرف فى نفس الوقت أن الله محبة) .

واعتقد كيركجورد ألا وجود بالفعل لأية براهين لإثبات وجود الله . ورأى أن البحث عن براهين لإثبات وجود الله نوع من الضلال ، لأن القيام بذلك يماثل القول بأننا نتشكك فى وجوده ، وإننا فى حاجة إلى براهين لكى نقتنع بذلك .

فبراهين إثبات وجود الله فى نظر كيركجورد ، وكذلك فى نظر باسكال ، عديمة الجدوى . وقد وصفها باسكال بأنها جمة التعقيد . وربما ذهب كيركجورد إلى ما هو أبعد من ذلك وقال — كما رأينا — بأنها تدل على نوع من الشك والارتياب . فكل من كيركجورد وباسكال يؤمن بالكشف كأساس للاعتقاد فى وجود الله . وهنا يعترضنا سؤال بطبيعة الحال . ألا يعنى مثل هذا القول التسليم بما جاء فى الكتاب المقدس ، وألا يعنى هذا أيضاً وجود توتر فى عقلى

كيركجورد وباسكال بين رغبتيهما فى الإيمان ، وبين نوع مستتر من التمرد على ما آمنا به ؟ . وهو توتر قد جعل فلسفتيهما تتصف بقيمة خاصة فى نظرنا .

وبينما جعل باسكال وكيركجورد وهامان وآخرون أفكارهم الدينية تعتمد على الكشف ، اتجه جيمس إلى جعل إيمانه يستند على التجربة الدينية التى يصح وصفها بأنها نوع من الكشف . هنا أيضاً يواجهنا سؤال حول إمكان الوثوق ثقة كاملة فى أقوال الصوفيين . والمحك الذى استند إليه جيمس آخر الأمر هو أن هذا الكشف يسمو بالعقل ويدفعه إلى ارتياد آفاق أوسع .

والآن وبعد أن بحثنا كل أنواع براهين إثبات وجود الله ، وبعد أن توقفنا عند التجربة الدينية التى تحدث عنها جيمس ، وعند الكشف عند كيركجورد ، فإننا نعود إلى شىء شبيه بما صادفناه فى البداية فى قول طاليس بأن العالم ملىء بالآلهة ، وفيما صادفناه فى قول إكسنوفان وهو يشير إلى السماء بأن هناك إلهاً واحداً ، أو إلى إشارة برجسون إلى أصل السورة الحيوية ، فيما بعد . على أننا بعد إمعان النظر فى النتائج التى اهتدى إليها فلاسفة كثيرون آخرون ، فإننا لا نرى الأحكام التى قررها طاليس وإكسنوفان كانت تعنى إشارات إلى « موضوع » ما كالعالم والسماء فحسب ، ولكنها قد عبرت أيضاً عن «ذات» شديدة التنبه لموقفها . لا يهمها مجرد إثبات شىء موضوعى ، ولكنها تواقة إلى التعبير عن حنينها لهذا الشىء .

ورغم النقد الذى وجهه برجسون إلى فكرة الفوضى ، والنقد الذى وجهه على نحو غير مباشر لفكرة « خلق نظام » ، فإن علينا أن نحرص على هاتين الفكرتين ، وأن نعتمد عليهما فى بلوغ فكرة الله . حقاً لن تتعارض نظرية

برجسون إطلاقاً مع مثل هذا التفسير . فمن ناحية ، هناك النظام المادى ، كما يتمثل فى السماء . والذى تنبه إليه إكسنوفان ، والذى أشار إليه كانط عندما قال بأن أعظم شيئين اتصافاً بالسمو هما السماء المليئة بالنجوم التى تقع فوق رءوسنا ، والقانون الأخلاقى الكامن فى قلوبنا . وهناك من ناحية أخرى النظام الحيوى الذى تصوره برجسون فى صورة أوضح من تصور أى فيلسوف آخر . فبدلا من أن يفسر هذا النظام الحيوى بالرجوع إلى العلل الآلية والغائية ، قبله على نحو ما يبدو ، كأنه قوة دافعة كامنة فى الطبيعة ، بل ربما انبعث من خارج الطبيعة ، كما يتصور عادة على الأقل . وفوق النظام الطبيعى والنظام البيولوجى ، نصادف النظام الذى جرت العادة على وصفه بعالم التجربة الدينية ، والذى ربما أمكن اعتباره ممثلا لأسمى وعى بأسمى شىء فينا . إن هذا هو الواحد الذى تحدث عنه أفلوطين . وفى فكرة الذاتية عند كيركجورد ، تم التعبير عن الوعى بهذا العالم الذى يمثل أسمى ما فى تجربتنا فى صورة بالغة الحدة .

ونحن إذا بدأنا بكل هذه النظرات المختلفة (الطبيعيـــة والبيولوجية والعقلية ، وما فوق العقلية) فإننا نستطيع الاهتداء إلى تعريف مماثل للتعريف الذى جاء به ألكسندر ، والذى سبقت الإشارة له ، وهو : إن الله هو الخاصة التى تجىء فى أعقاب أسمى خاصة نعرفها . ومن ثم فبعد أن اندفعنا إلى الذاتية فى أقصى حد لهـا ، فإننا نصادف مرة أخرى نوعا من التعريف الموضوعى لله .

فألكسندر يقول إن أسمى خاصة — أو بمعنى أصح إن الخاصة الأسمى من أية خاصة نستطيع تصورها — هى الله . فعلينا أن نتذكر هذه العبارة ،

ولو أنها ربما أسرفت فى إقصاء الله إلى المستقبل ، ولم تحرص على إبقاء جانب كاف منه فى الحاضر . وأسرفت فى تفسير الله كشىء شبه موضوعى . ونحن نتصور فوق الحق والخير والجميل شيئاً يعد المصدر الأساسى الذى انبعثت منه هذه الأشياء وهو ما سماه أفلاطون « بالخير » أو الواحد الذى يسمو فوق كل ماهية .

ومن جهة أخرى ، وتبعاً للنزعة الذاتية التى بدت عند كيركجورد ، فإن الله هو الكائن الذى أشعر فى صلتى به بأعنف المشاعر . هذا يعنى أن الله قد عرف هنا بالرجوع إلى شدة المشاعر التى تشعر بها ذاتيتى .

على أن هذه الذاتية لا يمكن أن تتصف بشدة مماثلة لشدتها عندما تلتقى بالناحية الموضوعية (أو بما سماه كيركجورد بالآخر المطلق) .

وإن كان هذا الآخر المطلق فى نظر كيركجورد بدوره ذاتا لامتناهية .

* * *

وهكذا نكون قد انتقلنا من الكيف إلى الشدة ، ومن الشدة الذاتية إلى الموضوع ، ومن الموضوع إلى الذات . ومن هنا يمكننا أن نتجه إما إلى تفسير على غرار التفسير الذى جاء به شلنج (فلسفة الحياد القائلة بأن الله ليس هذا ولا ذاك) وإما نتجه إلى تفسير على غرار تفسير هيجل (إن الله هو هذا وذاك معاً ، وأن هذا يرجع إلى أنه شىء أكثر من أى شىء من هذين الشيئين) .

ولم يظهر هذا الجدل فى صورة أوضح ،وأ كثر تألقاً من صورته التى ظهرت فى محاورة بارمنيدس . فلقد بين لنا أفلاطون فى البداية أن الواحد الذى يتسم بوحدانيته البحتة ، بحيث لانستطيع التعبير عنها ، أو التفكير فيهـا ، ليس غير موجود فى مكان وزمان فحسب ، بل إن وحدانيته لا يسهل التحقق منهـا ، بحيث يبدو فى النهاية ليس واحداً بل عدماً . ثم هناك بعد ذلك الواحد الموجود، وهذا الواحد يحتوى فى ذاته على ازدواج ، لأنه عبارة عن واحد وكينونة ، بل ويصح القول بأنه يحتوى فى ذاته على كثرة ، بل وبحق على كثرة لامتناهية ، لأن هذا الازدواج قد أحدث كثرة لا نهاية لها . وإذا تغاضينا هنيهة عن كيف يتحول الواحد فى صورته الأولى إلى الواحد فى صورته الثـانية (أى اعتماداً على ما وصفه أفلاطون بالشىء « المثير للدهشة » أو اللحظة) وتغاضينا عن الطريقة التى يتحقق بوساطتها فى النهاية النظام فى مظاهر الفوضى والتى يتصف بهـا الواحد فى صورته الثانية (أى اعتماداً على تصور أفلاطون للوحـدة التى لا تتعارض مع الـكثرة، ولـكنها تنظمها ، كما تنظم المثل الأشياء الحسية التابعة) فإننا نستطيع أن نتبين على وجه خاص التعارض بين التعالى والـكمون المتضمن فى هذين الفرضين اللذين جاء ذكرهما فى محـاورة بارمنيدس . على أن هاتين الفـكرتين ليستا متعارضتين ، لأننا عندما نفـكر فى الله نجمع بينهمـا . فنحن نفـكر فى الله على أنه فوق كل شىء ، كما نشعر فى نفس الوقت بأننـا نعيش ونتحرك ونستمد وجودنا منه .

والله يمكن أن يتصور فى الوقت نفسه فى صورة عنصر مقاوم ، وفى صورة عنصر موحد معاً . ولقد سبق أن صادفنا هاتين الفـكرتين عند دراستنا للأشياء والأشخاص والقيم ، كذلك عند دراستنا للـكينونة والوجود . هنـا

كذلك ، تلتقى فى فكرتنا عن الله هاتان الفكرتان المتصارعتان فى صورة أسمى . واللاهوت الموجب واللاهوت السالب عندما ينظر إليهما من ناحية ما بينهما من تكامل ، ومن ناحية ما بينهما من تأثير متبادل ، يصوران هذه الناحية المتسامية ، والاتحاد الذى يتحقق بين الفكرتين . هذا يعنى أن الله يكمل الكينونة والوجود ، وهو ذروة مراتب الأشياء والأشخاص والقيم . أو يمكن القول على أية حال بأننا نبلغ ذروتنا عندما نلتقى « بالآخر » .

* * *

وبعد الكلام عن الأفكار المتعارضة المتعلقة بماهية الله ، يمكن الكلام عن الأفكار المتعارضة حول وجود الله . وما علينا أن نبحثه الآن ليس النظرات المختلفة إلى الله ، بل مسألة أخرى ، وهى هل الله موجود أم لا ؟ .

ونيتشه هو أقوى أنصار فكرة الإلحاد . فهو يرى أننا نحيا فى عالم لا معنى له . فالأحداث تحدث وتدور بغير هدف . وليس هناك أى علو .

ولكن نيتشه لم يقف عند هذا الحد ، بل تخيل وجود السوبرمان . وهى فكرة لا تختلف كثيراً عن فكرة ألكسندر « عما هو بعد الأسمى » .

فهل يستطيع الإنسان أن يتصف يوماً ما بقوة كافية تساعده على الاحتفاظ بفكرة العلو ، بحيث يحتفظ بها مع دلالتها على نفس المعنى الذى تعنيه الكلمة بالفعل ، أى الصعود (الذى يعد قريباً من فكرة الانبعاث) . وهل يستطيع الإنسان الاعتقاد فى نفس الوقت فى كفاية القول بالكمون ؟ . إن السعى فى

نطاق العالم الإنسانى لبلوغ ناحية تتجاوز الإنسان ، أو لبلوغ ما هو أسمى من الإنسانية يؤكد فى الواقع حقيقة الإنسان وحقيقة الإنسانية . وهو أمر لا يبدو مستحيلا .

وربما لن يكون من الضرورى فى هذه الحالة ، أن نحرص على استخدام نفس الكلمة التى يعبر بها عن الله للدلالة على ذلك . وإن كنا نستطيع القول على أية حال بأن الإنسان لن يكون جديراً بماهيته إلا إذا أمكنه إدراك شىء أسمى منه (سواء أكان هذا الشىء قيمة أم شخصاً أم قوة) وإذا أمكنه ألا يراه مجرد شىء يلوذ به (كإله الضعفاء . الإله الذى كثيراً ما خاطبه مين دى بيران عند شعوره بالفجيعة والمرارة) ، بل يراه بالأحرى قوة ، أو قوة تمنحه العزيمة ، وقوة ساحقة ، أى من نفس نوع القوة الكامنة فى الإنسان ذاته .

فإذا استعدنا كلمات هيراقليطس فى عبارة أخرى أمكننا القول بأن الآلهة تظهر وتنبعث عند موت الإنسان ، وأن الإنسان ينبعث عند موت الآلهة ، وأن كليهما يستمد حياته من حياة الآخر .

فإذا سئل أى فيلسوف هل يعتقد فى وجود الله؟ ، فإنه لن يستطيع الإجابة عن ذلك على الفور ، وإنما عليه أن يتساءل عن المقصود بكلمة « الله » . وعليه أن يغوص فى أغوار البراهين التى تؤكد ذلك ، وأن يتعمق فى كل الشكوك والإنكارات والتفسيرات . إن اعتقاده فى وجود الله يدل على مروره فى كل هذه الخطوات . وهناك بطبيعة الحال ، سبل أيسر من ذلك لبلوغ الله . والطريق الذى يتبعه الفيلسوف ليس أفضل من السبل الأقرب

إلى الفطرة ، وإن كان ليس بالضرورة أقل منها شأنا . إنه الطريق الذى يتبعه الفيلسوف وحسب .

* * *

لقد تمت دراسة أغلب مشكلات الفلسفة ، ومناقشتها أمداً طويلا من ناحية صلتها بفكرة الله . وأدى الجدال حول مسائل معينة كالقول باتصاف الله بالتجسيم أو التنزيه أو القول بأنه واحد ، أو أن ذاته تتضمن نوعاً من الكثرة ، أو أنه جمع من الأشخاص المتصل بعضهم ببعض (كما هو الحال فى اللاهوت المسيحى) ؛ إلى زيادة فى إيضاح هذه الأفكار الخاصة بالتجسيم أو الوحدة . وإن كان هذا الجدال قد أدى فى بعض أحيان أخرى إلى زيادة اضطراب فى هذه الأفكار . وظهرت أيضاً مسألة أخرى ترددت فيها الأسئلة بين أحد أمرين، هما : هل يخضع الله للقوانين العقلية ، أم أنه هو الذى وضعها؟. وتسوقنا هذه المسألة إلى مشكلة الحرية وصلتها بالله . أول ما يقابلنا هنا كما رأينا هو التساؤل حول أحد أمرين : هل خلق الله الحقائق الأبدية ، أم أن هذه الحقائق هى الأشياء التى يتألف منها إدراكه ، كما اعتقد أغسطين وما لبرانش ولا يبنتز ؟ وهناك أيضاً مشكلة التوفيق بين علم الله بكل شىء وبين حرية الإنسان . وقد أشار بعض اللاهوتيين إلى أنه لا يصح القول بأن الله يتنبأ بالأفعال الإنسانية . فبوصفه وراء كل زمان وفوقه . يدرك هذه الأفعال بغير أن يظهر فيها أى تعاقب للآنات . ولكن هل تساعد هذه الفكرة على تدعيم فكرة حرية الإنسان ؟ . قد يشك فى هذا الأمر . وهذا هو الذى دعا بوسويه إلى القول بضرورة الالتجاء إلى حل وسط، أى أن نؤمن بحريتنا التى

نمارسها فى ذاتنا ، وبفكرة علم الله بكل شىء ، وهى الفكرة التى نعتقدها ، بغير أن نجهد أنفسنا فى البحث عن كيف يتم التوفيق بينهما . واقترح المفكر الفرنسى جول ليكييه حلا آخر أكثر جرأة اتبعه فيها فيما بعد رينوفييه ، وعبرت عنه عبارته القائلة « إن الإنسان يتبصر ويتروى والله يترقب » . ومن ثم تكون هناك أشياء لا يمكن لله نفسه أن يتنبأ بها . على أننا قد نجنح بعد ذلك إلى اتباع نظرية تدفعنا إلى تصور حدوث أحداث متعاقبة فى نطاق الأبدية ذاتها . وهى فكرة قد أكدها بعض الصوفيين ، وإن كان فهمها بطبيعة الحال عسيراً .

وتمت دراسة مشكلة قيمة العالم على النحو الذى اتبعه لايبنتز فيما سماه الصلة بين العناية الإلهية والشر (theodicy) . ولقد تساءل لايبنتز عن سر وجود شر مباشر فى العالم . وفرق عند دراسته لهذه المشكلة بين ثلاثة أنواع من الشر . أولها هو الشر الميتافيزيقى ، ويقصد به النقص الذاتى فى الكائنات ، والذى لا يمكنها أن تتلافاه . إذ إن الله عندما أراد خلق العالم عرف أنه سيتألف من كائنات ناقصة بمقارنتها بطابعه اللامتناهى . والنوع الثانى هو الشر الفيزيائى ، الذى كثيراً ما يكون نتيجة للشر الأخلاقى . وربما كان مفيداً فى بعض أحيان فى تربيتنا الأخلاقية ، كما أن له أثراً ملحوظاً فى نواحى متعتنا ، لأن أجمل الألحان — تبعاً لما ذكره لايبنتز — لا يمكن أن تخلو من بعض أنغام متنافرة . والنوع الثالث وهو الأخلاقى يعد نتيجة لحريتنا ، كما سبق أن قال ديكارت وكثيرون غيره من قبل . فلقد فضل الله أن يمنحنا حرية مقترنة بكل نتائجها السيئة على أن

يجعلنا نتسم بكمال يخلو من أية حرية . (هذا بالإضافة إلى أننا لا نستطيع أن نتصف بالكمال بسبب وجود شر ميتافيزيقى) . وما يستخلص من كل هذا هو أن عالمنا هو أفضل كل العوالم الممكنة . وهذه نتيجة قد اعترض عليها فولتير فى روايته « كانديد » بعد حدوث زلزال لشبونة الذى زعزع ميله إلى التفاؤل ، كما أن هذا الاعتراض كان متمشياً مع اتجاهات فلسفته .

وربما كان تصور وحدة الوجود (كما نصادفه عند الرواقيين وعند سبينوزا مثلا) أكثر اقتراناً بالضرورة بالتفاؤل فى نظرته إلى الله من نظرة لايبنتز ، إلا فى حالة تحرره من البحث فى مسائل الخير أو الشر . ولقد سبق أن أشرنا إلى نظرية الرواقيين القائلة بعدم وجود أى شىء مرذول فى بيت الله . واعتقد سبينوزا أن كل شىء يعد مظهراً لصفات اللامتناهى ، أو تعبيراً عنها ، وأن أوجه النقص التى ندركها فى العالم هى مجرد أشياء قد نتجت عن جزئية نظراتنا . والشر عند هيجل، هو مجرد خطوة ضرورية فى تطور الفكرة ، والشقاء مرحلة ضرورية لبلوغ السعادة بأعمق معانيها .

ورأى فلاسفة مثل رينوفييه وجيمس هذا الضرب من التفاؤل برهاناً ضد وحدة الوجود . فلو أن كل شىء خيرلما كان هناك شىء خير بالفعل . وأية نظرة واحدية إلى الأشياء فى رأيهما قد تؤدى إلى تضاؤل الحاسة الخلقية ، إن لم تستطع القضاء عليها قضاء مبرماً . وربما صادفنا إشارات إلى هذه الفكرة فى اعتراضات كانط على مذهب المونودولوجى الذى جاء به لايبنتز . واستند كانط فى هذه الاعتراضات على ما جاء فى المسيحية عن الخطيئة الأزلية ، التى فسرت بأنها تدل على وجود شر أصيل فى الإنسان .

وفى مقابل التفاؤل ، نصادف الفلسفة المتشائمة التى جاء بها شوبنهاور . وعلى الرغم من قوله بأن الإرادة التى تعد الأساس الذى يعتمد عليه العالم ، تسعى دائماً لإدراك غايات لا تستطيع بلوغها (وربما كانت الكائنات المحدودة أقل قدرة على بلوغ هذه الغايات) بسبب انخداعها بهذه الإرادة الخاصة بالطبيعة ، فإن شوبنهاور قد جعل فى فلسفته مكاناً للتأمل المتحرر من الألم ، ومن ثم يصح القول بأن تشاؤم شوبنهاور لم يكن تاماً . ولعلنا نصادف تشاؤماً على نحو أكمل من ذلك عند إدوارد فون هارتمان ، أو عند شعراء مثل جيمس تومبسون أو عند روائيين مثل توماس هاردى .

ونحن إذا تأملنا مذاهب مثل مذهب شلنج ومذهب شوبنهاور سنرى — كما لاحظ رويس — أنه من المستطاع تأويل النظرية نفسها على وجه متفائل أو وجه متشائم ، تبعاً للطريقة التى ننظر بها إليها ، فما يبدو انتصاراً تبعاً لإحدى النظرتين ، يبدو سلسلة من الإخفاقات المتتابعة فى النظرة الأخرى .

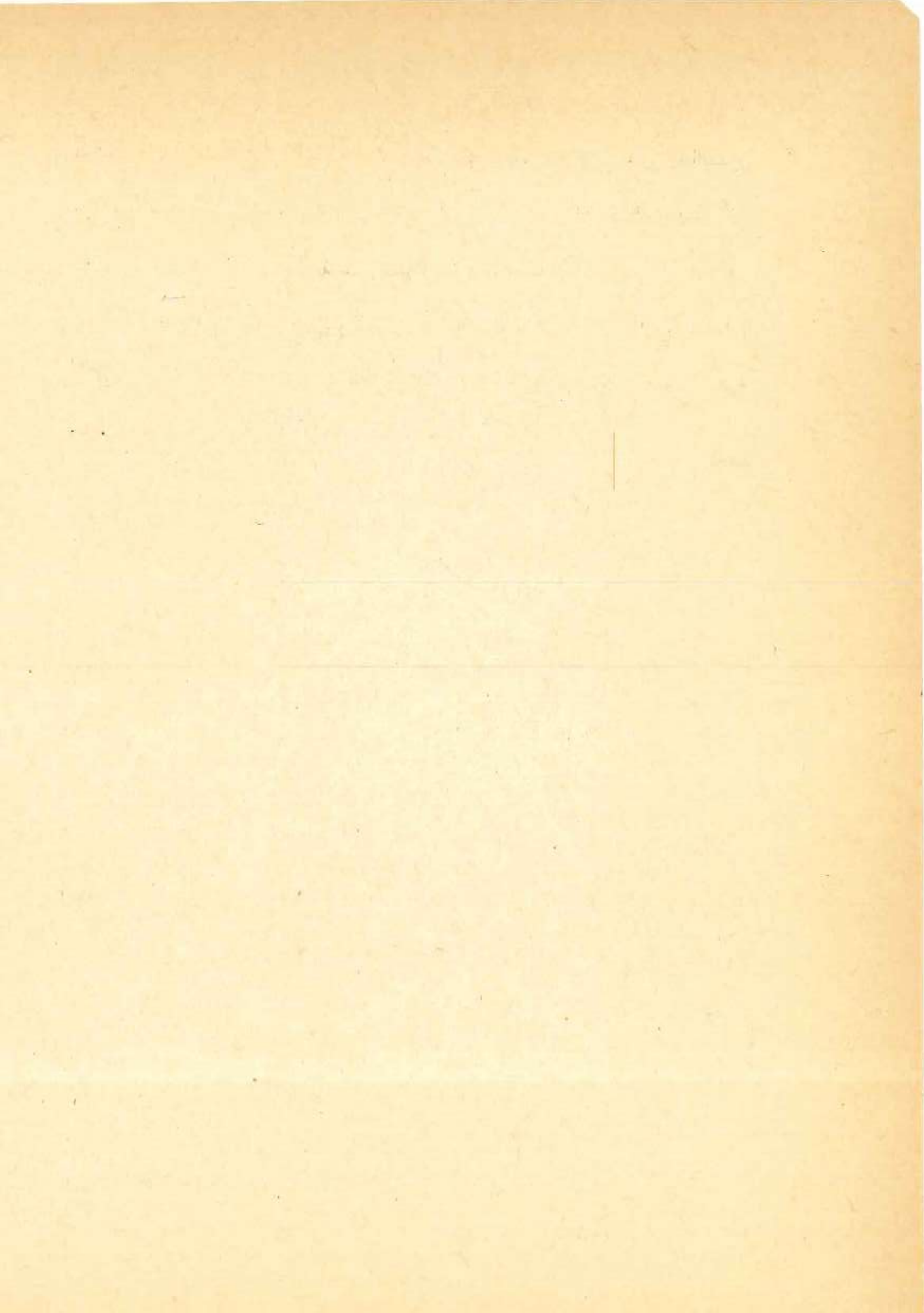
وتتسم فلسفة ألكسندر وفلسفة وايتهد بطابع التفاؤل . كما أن فلسفة برجسون واضحة التفاؤل . وعلى الرغم من ذلك فربما أمكننا ملاحظة روح تشاؤمية عند برجسون ، تتبين لنا من تعرض السورة الحيوية لجملة إخفاقات واضطرارها إلى الانقسام إلى جملة اتجاهات متضاربة ، كما تتبين لنا من اعتقاده أن المجتمع — أو ماسماه بالمجتمع المقفل — عقبة كأداء تعترض انطلاق ما فى باطننا . ولكنه فى النهاية رأى أننا اعتماداً على نوع من الحدس نستطيع التوفيق بين الاتجاهات المتضاربة ، كما أن تحقق المجتمع المفتوح أمر ميسور .

تحدثنا عن التفاؤل فى المذهب المونادى (الخاص بلايبنتز) وفى مذهب

الواحدية ، وتحدثنا عن التشاؤم ، ثم تحدثنا عن بعض مذاهب تقبل إماالتفسير المتفائل وإما التفسير المتشائم . ونستطيع أن نختتم بذكر إحدى النظريات التى وضعها جيمس وسماها نظرية الـ meliorism (مذهب الاستكمال) . وهى تسمية استعارها من جورج إليوت . وترى هذه النظرية أن العالم فى ذاته لا يتسم بالخير أو الشر ، ولكننا نستطيع بإيماننا وجهودنا أن نصنع منه شيئاً أفضل .

* * *

هكذا نوقشت كل هذه المسائل من حيث صلتها بالله . وهذا أمر طبيعى . ولا يرجع هذا إلى ما لأغلب الفلاسفة من ميول دينية فحسب ، ولكنه يرجع أيضاً إلى أن الله قد صور بأنه الموجود الأسمى ، والحقيقة العليا . وقد اتسمت مشكلات الفلسفة بسبب قربها من فكرة الله أحياناً بنوع من العمق ، ما كانت لتتسم به لولا ذلك . وازداد الفكر الإنسانى نضجاً بتأثير اهتمامه بالمسائل اللاهوتية ، أحياناً فى حالة انتصاره لها ، أو معارضتها فى أحيان أخرى . ورغم ذلك ينبغى أن تبحث كل هذه المشكلات باعتبارها قائمة بذاتها ، وأن تبحث كل منها على حدة ، وألا يتم الربط بينها وبين الكامل واللامتناهى والواحد والمطلق والمتعالى إلا فيما بعد .



١٨ — الكامل واللامتناهى والواحد والمطلق والمثالى

اعتقد ديكارت فى وجود هوية بين الله والموجود الكامل . ولقد سبق الربط بين الفكرتين عند أفلاطون وأرسطو .

وعندما رجع لايبنتز إلى التصور الديكارتى لله وضمنه مذهبه ، رأى وجوب إثبات توافق كل صفات الكمال التى نسبت إلى الله ، بعضها مع بعض. وأثبت ذلك بقوله إن صفات الكمال تتسم دائما بإيجابيتها. ولا شىء يتسم بإيجابية مطلقة يمكن أن يتعارض مع أى شىء إيجابى آخر .

ومع ذلك ، فلا يصح القول بأن فكرة الكمال أفضل فكرة مكافئة لفكرة الله ، إذ إنها قد أثبتت ضمناً وجود مساواة بين الخير (أو القيمة) والحقيقة . والقول بإيجابية فكرة الكمال — فضلا عن ذلك — ربما كان موضع تساؤل على الدوام . وعند العقلانيين ، يجىء الكمال بغير جدال قبل اللا كمال ، كما يجىء اللامتناهى قبل المتناهى . ومن المسلم به أن وصف أى شىء بأنه غير كامل معناه أنه ينقصه الكمال . ولكن ألا يصح القول بأن فكرة الكمال قد وضعت بعد نفى لما هو جزئى فى التجربة ، أى أنها تجىء بعدها ؟ . ونحن نشعر بنقص ما هو جزئى فى التجربة ، أو نعتقد ذلك ، بعد

مقارنته بفكرة الكمال . وإن كانت فكرة الكمال هذه قد تم خلقها بعد نفى للأشياء اللا كاملة ، أو الناقصة . ومن ثم يمكننا القول بأن ما تدعيه العقلانية هو سمو مكانة موجب زائف على موجب حقيقى ، أى على جزئيات التجربة ، التى لم تبد كأنها أشياء سالبة إلا بسبب تأملنا لها بعد مقارنتها بالموجب الزائف الذى خلقناه .

وينبغى أن يلاحظ أن كلمة perfect من الناحية اللغوية تعنى perfected ، وتطابق ما كان أرسطو يعنيه بكلمة entelechy أى ما تم إنجازه واكتماله . فهى تعنى شيئاً قريباً جداً مما نصفه الآن بانبعاث الكامل من الناقص أو اللا كامل . ووفقاً لذلك يكون هناك تعارض بين هذا المعنى وبين قول العقلانيين إن الكامل متقدم على اللا كامل .

* * *

وكما سمى ديكارت الله بالكامل ، فإنه سماه أيضاً باللامتناهى . وربما أمكننا القول فى هذا الصدد بأن فلسفته قد تميزت بجمعها بين هاتين الفكرتين .

وقد ظهر تصور الكامل كتصور ميتافيزيقى أخلاقى . والفكرتان اللتان سنبحثهما الآن (فكرة اللامتناهى وفكرة الوحدة) متصلتان بعالم الكم ، حتى وإن بدا هناك تعارض بينهما وبين الكم .

ولقد سبق أن ذكرنا أن المسيحية هى المسئولة — إلى حد كبير — عن

جعل فكرة اللامتناهى مساوية لفكرة الله . فمن بين الفلاسفة اليونانيين لم يتصور العالم أو الكل أو مبدأ العالم شيئاً لا متناهياً ، سوى أنكسيماندر ومليسوس وأفلوطين . ولقد سبق أن نوهنا بأثر الفلسفة الشرقية ، وكذلك العلم الحديث فى تقدم فكرة اللامتناهى .

واعتقد اليونانيون بوجه عام فى توافق فكرة اللامتناهى مع النقص ، أكثر من توافق فكرة اللامتناهى مع الكمال . ويمكن استنتاج ذلك من الحكم العنيف القاسى الذى أصدره أرسطو على أنكسيماندر ومليسوس . كما يمكن استخلاصه من مجادلات الفلاسفة الإيليين كلها ضد الاتصال الذى اعتبر من مظاهر اللامتناهى .

وبعد ازدياد أهمية فكرة اللامتناهى فى العصور الحديثة ، أصبح من الضرورى التفرقة بينها وبين فكرة اللامحدود . وتبعاً لذلك ، يمكن القول بأن اللامحدود هو الذى كان يفكر فيه القدامى فعلا ، عندما حطوا من قيمة اللامتناهى ، ويمكن أن يقال نفس الشىء عن الفلاسفة التجريبيين فى العصر الحديث الذين اعتقدوا أن اللامتناهى عبارة عن شىء مجرد بحت وفكرة سالبة .

ووضع ديكارت حداً فاصلا بين اللامتناهى واللامحدود. فاللامتناهى لا شىء يحده من أية ناحية من النواحى . أما اللامحدود ، فإنه غير محدود من ناحية واحدة هى ناحية الكم . واللامتناهى هو شىء قد بلغ الكمال . أما اللامحدود فهو مجرد نقلة من حالة إلى حالة أخرى . ونفس التعارض هو الذى صوره هيجل ، عندما وضع اللامتناهى الخير فى ناحية ، واللامتناهى الردىء فى ناحية

أخرى . فالأول يعنى تقدماً ثابتاً ، أما الآخر فيدل على نكوص على غير هدى لا يحقق شيئاً . فإذا رجعنا إلى المصطلحات التى وضعها أرسطو ، أمكننا القول بأن اللامتناهى متصل بما هو بالفعل ، واللامحدود متصل بما هو بالقوة .

وبعد أن فرق ديكارت بين اللامتناهى واللامحدود ، جعل كلمة « لامتناه » مقصورة على الله ، وترك كلمة « لامحــدود » للزمان والمــكان ، وإن سمح بوصفها فى بعض فقرات باللامتناهى .

وعند مالبرانش وسبينوزا اللذين جاءا فى أعقاب ديكارت ، أصبح المكان صفة لله ، أو أصبح يعلى الله نفسه فى حالة النظر إليه من وجهة نظر مخلوقاته إليــه ، ومن ثم بدا المكان فى نظر هذين الفيلسوفين لامتناهياً .

ولم يعد المكان والزمان عند كانط صفتين من صفات الله ، بل نظر إليهما باعتبارهما صورتين يدرك العقل الإنسانى الأشياء بوساطتهما . وعلى الرغم من هذا ، فإن هاتين الصورتين قد اتصفتا باللاتناهى كما هو الحال فى وصف المكان عند سبينوزا ومالبرانش . وكل مكان متناه جزء من المكان اللامتناهى . ويصح هذا الكلام بوجه خاص كما ذكره كانط عنهما فى الفصل المسمى « بالاستاطيقا الترانسندتالية » فى كتاب نقد العقل الخالص . وقد بين كانط فى الجزء المسمى « بالتحليل الترانسندتالى » كيف يتم إنشاء هذين اللامتنــاهيين شيئا فشيئاً بوساطة العملية التأليفية التى يقوم بها العقل . وهكذا يتبين أن مابدا استمراراً متناهيا فى « الاستاطيقا الترانسندتالية » هو شىء من إنشاء العقــل ، وإن كان هذا لم يؤثر على طابع المكان والزمان اللامتناهى .

وعندما أرجع كانط صورتى المكان والزمان إلى الإنسان ، تمكن من حل النقائض.فالنقائض تدل على مايحدث فى العقل من صراع بين طلبه للامحدود، وحاجته إلى المتناهى . وفكرة اللامتناهى ليست موجودة فى النقائض ، أو غير موجودة فى أول نقيضين فى أقل تقدير . إذ اقتصر الكلام على الصراع بين اللا محدود والمتناهى. ويتساءل كانط: هل ينبغى علينا القول بأن الآنة الحاضرة مسبوقة بعدد لا محدد من الآنات ، أم بعدد متناه منها ؟ (وفى الحالة الأخيرة يتحتم علينا القول بأن العالم له بداية فى الزمان) . وقد أوضح كانط عدم كفاية الحلين معاً . فأولا — لو صح القول بوجود عدد لا محدود من الآنات قد سبق الآن الراهن لكان معنى هذا ألا يؤدى حدوث الآن التالى إلى أية زيادة كبيرة فى عدد الآنات . وهذا خلف . ثانياً — لا يمكن القول على الإطلاق بانقضاء عدد لا محدود من الآنات ، لأن معنى هذا تعذر التوقف عند حد . وأخيراً — إن عدد الآنات ليس لا محدداً فى كلا الاتجاهين. فلو سلمنا بإمكان تراجعنا إلى الوراء ، فإننا مضطرون إلى التوقف عند الآن الحاضر . ومن ثم يكون أى تقدم لا متناه تجاه المستقبل أمراً متعذراً . ولجأ كانط إلى براهين مماثلة لإثبات استحالة تقسيم الأشياء إلى مالا نهاية ، أو تقسيمها إلى أجزاء محددة لا تقبل أية قسمة فى النهاية كالذرات أو المونادات . وكما رأينا ، رأى كانط ضرورة جعل المكان والزمان صورتين لا متناهيتين فى عقل الإنسان وحده حتى يمكن حل هذه النقائض . ففكرة التناهى الترانسندتالية تسمح لنا بتجنب صعوبات اللا تحديد الموضوعى وكذلك التناهى الموضوعى .

وبدا اللا تناهى بطبيعة الحال على نحو آخر فى مذهب كانط ، وذلك عند

كلامه عن الله ، وقوله بعدم قدرتنا على ذكر أى شىء عن هذا اللاتناهى إذا اعتمدنا على العقل النظرى وحده .

ورأى هيجل أن ما يثبت وجود اللا متناهى هو انتقال العقل من احتمال إلى احتمال آخر . وعند هيجل لم يعد هناك انفصال مطلق بين العقل والأشياء ، كما هو الحال عند كانط . فإن النقلات التى يقوم بها العقل هى ذاتها التى تنشىء الأشياء . والعـالم لا متناه ، لأنه مماثل للعقل فى حركته المستمرة . وبدلا من اللا متناهى الترانسندتالى ، استعيض عنه بالنقلات من اللا متناهى إلى المتناهى. وهى نقلات تتصف هى ذاتها بأنها لا متناهية ، وبذلك لم تعد النقائض صعوبات ، بل أصبحت تعبيراً جزئياً عن الحركة اللا متناهية للعقل الأبدى والتاريخى معاً ، أو ما سماه هيجل بالفـكرة .

تعرض هذا الحل الذى يعد نفيا للمسلمة التى قامت عليها نظرية كانط لمعارضة رينوفييه. وكان فلاسفة رومانتيـكيون مثل شانج قد اختاروا القول باللامتناهى، كما اتجه هيجل إلى القول بوجود وحدة بين المتناهى واللامتناهى ، وهذه الوحدة ذاتها تتجه إلى اللامتناهى. أما رينوفييه فقد اختار القول بالتناهى، واتهم كل الفلاسفة الآخرين باتباع مذهب وحدة الوجود ، وهو مذهب يؤدى فى اعتقاده إلى إنـكار كل من الشخصية والحرية . وسمى رينوفييه كل المذاهب التى تعتقد فى اللامتناهى بمذاهب «الشىء» وذلك للتفرقة بينها وبين مذاهب المتناهى التى هى مذاهب « الشخص » ، وتأثرت نظرية جيمس فى هذه النقطة — من جانب — بما قاله رينوفييه ، على أن الافتراض الفيثاغورى الذى افترضه رينوفييه وقوله إن الحدود لها دائما أعداد محددة — أو ما سماه « بقانون العدد » — ربما كان موضع تساؤل .

وفى الوقت الذى وصف فيه جيمس نفسه بأنه من أتباع رينوفييه ، كان رويس زميله فى جامعة هارفارد من أتباع هيجل . وحاول رويس أن يعبر عن فكرة اللامتناهى فى صورة مبتكرة . وعرف اللامتناهى متأثراً بأبحاث الرياضيين المحدثين بأنه نسق فيه تمثيل ذاتى . واعتقد رويس أن ما يعطينا فكرة مقنعة عن اللامتناهى هو تصورنا لوجود خريطة تتميز باتساعها ووضوحها بحيث يمكن أن تتسع للعالم برمته ، بما فى ذلك الحجرة التى وضعت فيها الخريطة ، والخريطة ذاتها فى آخر الأمر . ففكرة الوعى اللامتناهى هى شىء من هذا القبيل . وجمع رويس بين هذه الفكرة وفكرته عن النفس المطلقة التى وصفها بأنها مجتمع من النفوس .

ولجأ رسل إلى نفس التصور عن اللامتناهى فى سياق آخر مختلف فى معرض دحضه لبعض البراهين التى عارضت اللامتناهى .

وتقف الفلسفة البرجسونية فى هذه المسألة الخاصة باللامتناهى فى موقف يتعارض مع كانط وهيجل ورينوفييه ، كما يتعارض فى نفس الوقت مع رسل. فلقد رأى برجسون أن الصور اللامتناهية للفهم عند كانط لا تطابق أى واقع باستثناء الواقع المتداعى الذى يتحول إليه جزء من الواقع عند وهنه وتحوله إلى مادة . كما أن العمليات العقلانية التى صورها هيجل بعيدة البعد كله عن الحدس البرجسونى . أما رينوفييه فأخطأ فى اعتقاده عند وضع « قانون العدد » عندما لم يراع اتصال الواقع . والتمثلات الرياضية التى جاء بها رسل ليست أفضل حالا من قواعد رينوفييه . والصلة بين اللامتناهى والمتناهى يمكن أن تدرك إذا رجعنا مرة أخرى إلى المسائل السفسطائية التى ذكرها زينون ، وعرفنا أن

تجزئة أية حركة حقة إلى أجزاء متناهية يتضمن دائماً تزييفاً للحركة الحقة. فحركة السهم شيء لا يمكن تقسيمه. ولو كان ذلك كذلك، لأصبحت حركتين بدلا من حركة واحدة. إن هذه الحركة يمكن أن تسمى لا متناهية ومطلقة. وهكذا يتبين أن ما فعله الإيليون بالحركة هو ما يفعله الذهن دائماً عندما يلتقي بالوحدات المتصلة التى يتألف منها العالم. ونحن نرى أيضاً الصلة الوثيقة بين فكرة المتناهى وفكرة اللا محدود من حيث تعارضهما على حد سواء مع فكرة اللا متناهى. فلا بد من أن يتوافر لنا عدد لا محدود من النظرات المتناهية حتى نستطيع الحصول على مكافئ — وإن كان مجرد مكافئ زائف — للا متناهى. وهذه النظرات بوصفها متناهية فى ماهيتها، ولا محدودة من ناحية عددها، هى دائماً أشياء (برانية). واللا متناهى الحق هو شيء (جوانى). وربما قال هيجل شيئاً مماثلا، وإن كان اللا متناهى عنده لا متناهياً عقليا يمثل تكامل الأفكار فى أفكار أكبر. بينما كان لا متناهى برجسون لا متناهياً يتم الشعور به، ويدل على التيار المستمر لحياتنا الروحية، وللحياة بوجه عام، التى تتصف هى ذاتها بأنها روحية. فاللامتناهى يتم إدراكه عند هيجل بوساطة الفكر. أما عند برجسون فيتم إدراكه اعتمادا على الحدس.

وبعد أن كان جيمس متأثراً فى البداية برينوفييه، تأثر بعد ذلك ببرجسون. ولقد حرص دائماً على تفضيل فكرة الانفصال، ولذا اتجه إلى تمثيل الزمان بأنه يتألف من قطرات أو كتل. ولكن بداخل هذه القطرات، وبداخل كل كتلة من هذه الكتل يوجد شيء متصل مثل تيار الوعى الذى صوره فى كتابه عن السيكلوجى، أو مثل الديمومة التى وصفها برجسون فى كتابه (الزمان والإرادة الحرة).

رأينا كيف تعارض برجسون تعارضاً كلياً مع هيجل ورينوفييه . ورأينا أيضاً كيف حاول جيمس الجمع بين رينوفييه وبرجسون ، بل وكيف حاول — كما يمكننا القول — فى أحد فصول كتابه Pluralistic Universe (العالم ومذهب الكثرة) أن يفسر هيجل على نحو يكاد يكون برجسونيا . وليون برونشفيج فيلسوف آخر اختلف مع برجسون فى عدة نقاط ، ولكنه اتفق معه فى معارضته لهيجل ورينوفييه . وتبعاً لما قاله برونشفيج علينا أن نختار « نقيض الدعوى » لا أن نختار « الدعوى » فى نقائض كانط . هذا يعنى أنه بدلا من تأكيد فكرة التناهى ، يمكننا الاعتراف بحدوث تراجع لا محدود فى الزمان ، وبوجود انقسام لا محدود فى المكان ، لأن نشاط العقل الإنسانى لا يتوقف أبدا . فهو دائم الربط بين حادثة وأخرى فى نسيج من الصلات التى لا تنتهى . ومن ثم ، فتبعاً لما ذكره برونشفيج ، يكون رينوفييه قد أخطأ فى نظرته إلى الشخص لأنه ، قد تمثله بالفعل كعالم مقفل . والواقع أن الشخص فى أسمى لحظاته يتفتح دائماً للتعميمات العقلانية والجود الأخلاقى . وثمة ارتباط بين اختيار برونشفيج لفكرة اللا محدود وتصوره للعقل شيئاً لا متناهياً على نحو ما فعل سبينوزا .

ونحن إذا استعرضنا تطور الفلسفة بعد أن وضع كانط نقائضه، فإننا سنرى أن هيجل قد حرص على الجمع بين الدعوى ونقيضها . أما رينوفييه فقد اختار الدعوى . واختار برونشفيج نقيض الدعوى . واختار برجسون اثنتين من الدعاوى . وإن كان ذلك على نحو آخر مختلفا عن رينوفييه .

واتجه برادلى ، الذى يصح القول بأنه من أتباع هيجل فى عدة نقاط ،

إلى نظرة مختلفة خاصة بهذه المسألة (أقرب إلى نظرتى برجسون وجيمس منها إلى نظرات الآخرين) إذ اعتقد أن كل هذه الصعوبات قد جاءت من فعل الربط الذى يقوم به العقل الإنسانى . فثمة خطأ فى كلا طرفى النقائض التى جاء بها كانط ، لأن الواقع هو الكل . وهو ليس حداً متناهياً ، ولا حركة لا محدودة (1) .

ولا شك فى أن فيما قاله برادلى شيئاً من الحق. فإن السبب الوحيد فى ظهور كل هذه المشكلات هو الطبيعة المتناهية لعقل الإنسان الذى لا يستطيع أن يفكر إلا فى صورة علاقات. وعلى الرغم من ذلك فإن الفرد المتناهى يتجه دائماً إلى الاحتجاج على مثل هذا الموقف ، إلى جانب إصراره على الإشادة بقيمة «الجزئى المتناهى» كما قال جيمس ، أو « الجزئى الدقيق » على حد قول بليك. على أن هذه الإشادة بالجزئى ذاتها قد انبعثت من أننا نراه شيئاً لا متناهيا . ومن ثم فإننا نصادف هنا ربطاً بين المتناهى واللامتناهى. وبعد تأييدنا لإنكار برادلى مدى كفاية هاتين الكلمتين ، علينا أن نعترف بما بينهما من توتر متبادل . هذا التوتر الذى يكشف أن طبيعة العقل الإنسانى — وكذا موضوع العقل الإنسانى — تتألف من وحدة بين متناه ولا متناه .

* * *

---

(1) عرضت نظرية النسبية التى جاء بها أينشتين صورة جديدة للتوفيق بين التناهى واللاتناهى . فلقد اقترح أينشتين النظر إلى العالم ككرة متحركة ، وأن نراه فى نفس الوقت شيئاً متناهياً وكذلك بغير حدود . ولكن هل ينهى هذا الرأى بحق الخلاف بين هذين التصورين ، أم أنه مجرد نوع من الرمز إلى الوحدة التى ينبغى أن نبحث عنها فى مستوى أعمق من ذلك .

اتجه الفلاسفة منذ عهد مبكر إلى وصف الوجود الأعلى بالواحد . فقد قال أكسنوفان إن الله واحد . واستنتج بارمنيدس اللوازم التى تلزم عن تصور أكسنوفان للواحد . وفى محاورة بارمنيدس لأفلاطون ، بحثت هذه الفكرة . وفيها رفع من شأن الواحد وجعل فوق كل صفة مميزة . على أن هذا قد تحقق على نحو جعلنا لا نستطيع أن نقرر هل هو موجود أم لا . وفى مقابل هذه الوحدانية البحتة التى يتعذر التعبير عنها ، عرض لنا أفلاطون مظاهر للكثرة لا تختلف عن الوحدانية من حيث تعذر التعبير عنها . ثم اتجه أفلاطون بعد ذلك إلى وضع نظريات أخرى تحاول الجمع بين ما لم يعد وحدانية مطلقة ، وما لم يعد كثرة مطلقة . وصور أفلاطون « المثال » ككل يحتوى جملة جزئيات فى طياته . هذا على الأقل أحد التفسيرات التى يمكن أن تعد من بين تفسيرات هذه المحاورة بالغة الغموض . إذ إننا ربما صادفنا فى محاورة فيلابوس تأكيداً للنظرية الأفلاطونية القائلة بوجود وحدة خصبة تجمع فى طياتها بين أشياء متنوعة .

ولم يكن أرسطو أقل اعتراضاً على ما ذكره الإيليون من أستاذه أفلاطون. والواقع أن كلامه عنهم قد افتقر إلى التقدير العظيم الذى أبداه أفلاطون تجاه بارمنيدس . ويحتمل أن تكون أهم نتيجة اهتدى إليها أرسطو فى مناقشاته هى فكرته القائلة بأنه لا يصح القول بتألف الواحد من فكرة واحدة إلا على سبيل التمثيل . فثمة كثرة من الواحدات . وربما أمكن مقارنة تحليل أرسطو لهذه النقطة ببحث جيمس لفكرة الواحد فى كتابه عن البراجماتية .

وفسر الأفلاطونيون الجدد أول فرض جاء فى محاورة بارمنيدس على أنه

يعنى تأكيداً للواحد الأسمى . وفى الوقت نفسه، صور هؤلاء الفلاسفة العقل كشىء يجمع بين الوحدة والكثرة . وهو أدنى من الواحد ، ولكنه قادر أحياناً على الاتصال به فى حالات الإشراق الجاهل . وهكذا يكون للأفلاطونيين الجدد نظريتان « عن الواحد » ، كما هو الحال عند أفلاطون ، بل ويمكننا القول بأنهما « واحدان » .

وأول صورة من صورتى الواحد قد أكدها بعض الصوفيين الأورثودوكس مثل ديونيسوس الأريوباغى ، كما أكدها فيما بعد اللاهوتى الأسبانى جان ديلاكروا ، وبعض الصوفيين المتحررين مثل إيكهارت وبوهمه . أما الصورة الأخرى فقد أكدها لا يبنتز فى نظريته عن المونادات .

وخضعت الفلسفات التالية لكانط ، والتى جاء بها شلنج وهيجل لفكرة الوحدانية . واعترض هيجل على شلنج ، لأنه تصور وجود وحدانية مجردة تنفى وجود أية اختلافات فيها ، فكانت فكرته مماثلة لفكرة الواحد كما بدت فى أول فروض محاورة بارمنيدس ، وكما بدت عند الصوفيين. واعتقد هيجل أن الوحدانية لا تتعارض مع الكثرة ، وإنما هى تتضمنها . كما أنها دائمة التحرك إلى حالة تركيب أعظم خصبا .

ربما أمكن القول بأن فكرة الواحد هذه بسبب مظهرها الحسابى قد عجزت عن التعبير عن الواقع فى صورته العليا . وواضح أن الفلاسفة الذين لجئوا إلى اتباع هذه الفكرة قد فهموها على نحو يتجاوز معناها الحسابى ، أى كشىء دال على اللامتناهى ، وعلى قوة فياضة ، كما قال أفلاطون .

وما قلناه عن عدم كفاية فكرة الواحد ، فى حالة النظر إليه نظرة حسابية يمكن الاستفادة به أيضا فى نقد الفكرة المعارضة ، التى اتجهت إلى عدم وصف العالم بالواحد . واتجهت بدلا من ذلك إلى الثنائية أو الكثرة . مثل هذه المذاهب قد ظلت فى مستوى الكم — فيما يبدو — ولن تتضح قيمتها الحقيقية إلا إذا رفعناها إلى مستوى الكيف .

وربما كانت الثنائية إحدى الصور البدائية للعالم ، كما بدا للإنسان. فرؤية النهار والليل ، وتجربة اليقظة والنوم ؛ والشعور بالخير والشر — كل هذه الأفكار قد أوحت بغير شك إلى الإنسان بفكرة وجود حقيقتين متعارضتين . واستمرت فكرة الثنائية فى البقاء فى مظاهر مختلفة فى أغلب الفلسفات . فنحن نصادفها عند أفلاطون فى التفرقة بين العالم العقلى والعالم الحسى ، وفى التفرقة بين المثل الثابتة وتيار الصيرورة ، وفى التفرقة بين النفس والجسم ، والمحدود واللامحدود . وعند أرسطو نصادفها فى التفرقة بين الصورة والمادة وبين ما هو بالقوة وما هو بالفعل . وبدت عند ديكارت فى تفرقته بين الفكر والامتداد ، وعند كانط فى الاختلاف بين عالم النومنا وعالم الظواهر. ونحن نصادف هذه الفكرة عند برجسون فى تفرقته بين الحياة والمادة الجامدة ، وبين الذاكرة والامتداد، والديمومة والمكان ، والمجتمع المفتوح والمجتمع المقفل . كما نصادفها فى فلسفات مثل فلسفة وايتهد ورسل وسانتيانا (بغض النظر عما بينهم من اختلاف) فى التفرقة بين الماهيات والموجودات . وجاء وايتهد بقسمة أخرى بين الماهية والوجود ، عوضاً عن القسمة بين الفكر والامتداد الديكارتية — التى عارضها .

وما نستطيع أن ندركه بعد ملاحظة كل هذه الصور من الثنائيات هو ما فى

هذا التعارض بين طرفى الثنائيات من جانب آلى — أو من جانب دينامى بمعنى أصح — يعتمد عليه العقل الإنسانى فى رؤيته للعالم ، وما فيه من صراع بين النور والظلمة .

أما المذهب القائل بالكثرة فهو فى ذاته يدل على الحرب والصراع ، فهو يتعارض مع النظريات الواحدية . على أننا نستطيع أن نكرر القول بأن قيمة مثل هذا المذهب لم تأت من تقريره وجود كثرة فى الحقائق والوقائع ، وإنما جاءت قيمته مما فيه من شعور بخصب الواقع ، ومن عدم رده المشخص إلى تصورات ، ومن تفتحه للمستقبل .

فإذا تذاكرنا ما سبق قوله عن اللامتناهى والمتناهى ، أدركنا كيف يمكن التوفيق بين مذهب الواحدية باعتباره قد أكد اللامتناهى وبين مذهب الكثرة باعتباره قد أكد وجود جملة متناهيات . والمهم هنا ليس قيمة مثل هذه النظريات من حيث رسوخها ، أو ما تضمنته من قواعد محددة ، وإنما ما يهم هو دلالتها وتعبيرها عما تتطلع إليه النفس الإنسانية. فالمذهب الثنائى مثلا يعبر عن عنصر التوتر والتعارض فى النفس. فإذا تأملنا هاتين النظريتين على هدى هذا الكلام ، فإننا لن نشعر بأية حيرة مما بين هذه المذاهب من نزاع ، بل سنرى أنفسنا قد ازددنا إدراكا ووعياً بمعنى التنوع .

* * *

كلمة « مطلق » تعنى الانفصال عن كل شىء . وعلى هذا النحو كان لوجوس هيراقليطس ، تبعاً لأحد أقواله على الأقل . وعلى هـذا النحو أيضاً

كان « الواحد » فى أول فرض ذكره أفلاطون فى محاورة بارمنيدس . وربما أمكننا وصف الشىء فى ذاته عند كانط بأنه مطلق تبعاً لهذا المعنى . والآخر المطلق عند كيركجورد يعد مطلقاً اتباعاً لهذا المعنى أيضاً .

ومن الحقائق الغريبة أن معنى كلمة « مطلق » قد تحول شيئاً فشيئاً حتى أصبح يعنى الواقع الذى يحتوى كل الوقائع الأخرى (أو الأوهام الأخرى بمعنى أصح) لأن المطلق يعني واقعا واحدا ، وقصد بارمنيدس بالمطلق هذا المعنى عندما وصفه فى قصيدته بأنه كرة كاملة . وعلى هذا النحو أيضا كان المطلق عند هيجل وبرادلى .

ومن ثم فإننا نرى وجود نوع من الصراع حول فكرة المطلق ذاتها . وهو صراع بين المطلق باعتباره منفصلا ، والمطلق باعتباره معنى يدل على الشمول . ومن هنا نستطيع أن ندرك مرة أخرى أهمية محاورة بارمنيدس لأفلاطون ، التى وصفت هذا الصراع الباطنى .

وفكرة المطلق تقابل فكرة النسبى . وكان هذا هو السبب الذى دعا كانط وهاملتون إلى القول بأن المطلق لا يمكن أن يعرف ، لأن المعرفة تعنى دائماً نسبة شىء إلى آخر . ورأى هيجل أن المطلق يتعارض مع كل علاقة جزئية ، وإن كان هو ذاته كلا مؤلفاً من العلاقات . فالعلاقات فى جملتها هى التى تؤلف المطلق . هنا نكون قد اهتدينا إلى أكثر الأفكار تعارضاً مع القول بدلالة المطلق على الانفصال . إذ اعتقد هيجل أن المطلق — من حيث جوهره — أجدر الأشياء باسم الواقع ، بحيث تعد كل الوقائع النسبية بالنسبة

إليه مجرد مجردات . والمطلق كما بدا عند برادلى لا يتعدى كونه صيغة ثابتة من المطلق كما جاء عند هيجل . إذ اختفت عند برادلى تلك الحركة التى كانت موجودة دائماً فى فلسفة هيجل . وبعد أن اعتمد برادلى فى البدء على هيجل رجع مرة أخرى إلى بارمنيدس . إذ قال بوجود ظاهرات (لا تعد كائنة) من جهة ، ومن جهة أخرى هناك المطلق الذى يعد صورة محولة من الظاهرات (على نحو لا نعرفه) إلى واقع لا نعرفه . ويمكن توجيه نقد لمذهب برادلى مماثل للنقد الذى وجهه أفلاطون (فى الجزء الأول من محاورة بارمنيدس) لنظريته الخاصة بالمثل المطلقة عندما قال إن الانفصال بين الظاهرات والمثل كان كاملا بحيث يتعذر فهم العلاقات القائمة بينهما[1] .

إننا نعود دائماً إلى الملاحظة نفسها . فكلمة « مطلق » تعنى شيئين . ولعل إثارتها للاهتمام ترجع من جانب إلى ما فيها من غموض ، أى إلى تقلب معناها ، ودلالتها مرة على الانفصال ومرة أخرى على الشمول .

* * *

إن فى وسعنا أن نبدى ملاحظات مماثلة عن كلمة « علو » ؛ ولكن ما نصادفه هنا ليس كلمة تعنى مرة (الانفصال) ثم تعنى بعد ذلك مقابلها (أى ما يشتمل على كل شىء) . إنما ما نصادفه هو كلمة كانت تعنى فى البداية

---

(١) تبدو فكرة المطلق عنصراً أساسياً فى نقائض كانط . إذ إن عقولنا ـ تبعاً لما ذكره ـ ترغب دائما فى الإحاطة بكل الأحوال . وإن كانت من ناحية أخرى لا تستطيع تحقيق هذه الإحاطة . والصراع بين حاجتنا للمطلق واتجاهنا إلى الانتقال دائما من حالة إلى أخرى يفسر ما فى نقائض كانط من صراع .

« الحركة » ، ثم أصبحت تعنى « النهاية التى تتجه إليها الحركة » . والعلو يعنى الصعود إلى شىء أعلى . وبهذا المعنى يكون هناك حركة علو فى العقل ، كما لاحظ هايدجر بحق . وكلمة علو (على عكس المعنى المعترف به ، وإن كان هذا يتفق مع معنى الكلمة الأصلى) تدل على العقل . غير أن الكلمة قد أصبحت تعنى ما يصبو إليه العقل بعلوه . ولا شك أن هذا الغموض هو السبب فى إثارة الاهتمام بكلمة « علو » . وهو غموض مماثل للغموض الذى لاحظناه فى كلمة « مطلق » ، والذى يفسر جاذبيتها تفسيراً جزئياً .

وكلمة « متعال » تقابل كلمة « كامن » ، عند ما نعتبر هاتين الكلمتين دالتين على موضوع فكرنا . وعلى الرغم من ذلك ، فليس هناك تعارض ضرورى بين الكمون والعلو . فمثلا قد تم تصور الله فى المسيحية على أنه متعال بغير شك ، إلا أنه قد قيل رغم ذلك إننا نحيا فيه ونتحرك فيه . ووضع بعض الفلاسفة كلمة « الكل فى الله » (Panentheism) للتفرقة بين هذا العلو الكامن ، وبين كمون وحدة الوجود .

وتشير كلمة « علو » بمعناها الغامض إلى حد ما إلى نهاية فكرنا التى ربما تعذر الوصول إليها ؛ كما أنها تشير إلى تفكيرنا فى هذه الغاية وسعينا للوصول إليها . فقيمتها تتلخص إذن فى كونها تبعث فينا الإحساس بما لا نستطيع أن نحصل عليه كاملا ، وبما ينبغى أن نسعى لتحقيقه .

وتنحصر المشكلة فى كيفية التعبير عن هاتين المهمتين اللتين يقوم بهما العقل فى نفس الوقت (أى وضع هذه الغاية وتصوير سعينا لبلوغها) . وحركة العلو التى نقوم بها تتجه إلى شىء يتجاوزنا ، أى يعلو علينا . ولكن

هل هذا الشيء الذى يتجاوزنا مستقل عن عقولنا ، أم إنه من خصائص العقل أن يبرز أسمى نقطة فيه ويجعلها تبدو أعلى منا ؟ . ولو قبلنا الرأى الأخير ، لأمكننا القول بأننا ربما علونا عن العلو ذاته وأننا قد رجعنا إلى الكمون . ولكن المسألة هى : ألا يؤدى قيامنا بهذه الحركة التى ترمى إلى التعالى عن العلو (أو على أية حال إذا قمنا بها بوعى) إلى تعرضنا لفقدان قيمة العلو ؟ وهكذا تؤدى الإجابة عن هذا السؤال ، لو جاءت صريحة، إلى القضاء على قيمة ما يعد بحق جوهر هذه المشكلة .

* * *

كل هذه المصطلحات التى درسناها قد كشفت عن عدم كفايتها على نحو ما . فكلمة « الكامل » لا تعد كافية بسبب ما تضمنته من معان عقلية وأخلاقية . وترجع عدم كفاية كلمة « اللامتناهى » و « الواحد » إلى مظهريهما الرياضى . أما كلمة «المطلق» وكلمة «المتعالى» فإنهما غامضتان وزاخرتان بالمشكلات . ولكننا إذا اعتبرنا كلمة «لامتناه» وكلمة «واحد» دالتين على طريقة النظر إلى العالم حتى فى حالة اتصافه بالتناهى والكثرة ، فى هذه الحالة ستكشف كلمة «اللامتناهى» وكلمة « الواحد » عن قيمتهما . وسوف ييسر لنا الغموض والخلاف حول كلمة « مطلق » وكلمة « متعال » — كما بين : دماسقيوس — أن نرى الأشياء المتألقة على حافة عقولنا ، وهى تكشف عن نفسها تارة ، وتخفى نفسها تارة أخرى . أما أوجه الخلاف الكامنة فى فكرة « المطلق » فهى ما زالت باقية فى مستوى يكاد يكون موضوعياً ويسوقنا غموض كلمة « متعال » إلى النظر فى نطاق أعلى .

١٩ — الديالكتيك (الجدل)

يمكن القول بأن هيراقليطس عند ما وضع نظريته فى الأضداد ، وعند ما عرض فكرته عن التوتر القائم فى الصيرورة قد مهد الطريق لفكرة الديالكتيك. على أننا إذا أردنا فهم تطور الديالكتيك يتحتم علينا أن نعنى — أكثر من عنايتنا بهيراقليطس — بما قامت به المدرسة المعارضة له ، أى بمدرسة الإيليين . فقد ساهم زينون عند ما دافع عن دعوى أستاذه بارمنيدس ضد الفيثاغوريين، فى تنمية المناهج الديالكتيكية. والواقع أن وجود هاتين المدرستين المتعارضتين، يفسر السر فى ظهور السفسطائيين. على أنه يصح القول بأن سقراط الذى رآه خصومه من السفسطائيين — وإن كان هو بكل وضوح أقوى خصم لمذاهبهم — هو الذى ساعد على ظهور الديالكتيك فى صورة محددة المعالم . وكلمة « ديالكتيك » قد انحدرت من كلمة يونانية تعنى « يجادل » . وكما هو معروف ، لجأ سقراط إلى المجادلات الفلسفية وسيلة لهداية الناس إلى الحقيقة . واتبعت المحاورات الأفلاطونية نفس الاتجاه الذى سارت فيه محاورات سقراط . ويذكر لنا أفلاطون أن المجادل الحق يحرص دائما على تقرير اتفاقه فى وضوح مع من يجادله فى قضية قبل الانتقال إلى قضية جديدة . وما يتميز به الجدل الأفلاطونى هو تحوله تدريجيا من مجرد فن للمجادلة إلى منهج حقيقى وعلم . هكذا كانت الصورة التى ظهر فيها كتاب الجمهورية . ففى هذا الكتاب بين لنا أفلاطون

أننا بعد أن نمر بأحـكام العلوم الجزئية ، علينـا أن نحطم[1] الفروض التى اعتمدت عليها هذه العلوم -- على حد قوله — لـكى نهتدى إلى معرفة أكثر اتساما بالطابع العام. ونحن فى صعودنا ـ اعتمادا على قضائنا على الفروض المتلاحقة ـ إلى علوم أكثر اتصافاً بالطابع العام ، نصل فى النهاية إلى نطاق ننتقل فيه من « المثل » إلى « المثل » دون وساطة أية عناصر جزئية أو افتراضية[2] . وبعد ذلك نصـل إلى أساس العلم كله ، وهو ما يعد أساس العالم فى الوقت نفسه ، يعنى الخير أو الشمس المعقولة. ولـكن بعد هذا الجدل الصاعد ثمة جدل نازل ، يبدأ من أعلى مستويات الواقع ، ويعود إلى المستويات الأقرب إلى تجاربنا الجزئية . ومع هـذا فلم يثبت أن النزول من الخير إلى أسف الأنواع عملية متصلة، ولا يستبعد وجود هـوة بين الخير والماهيات المستمدة منه . كما يبدو أن هناك هوة أخرى تفصل بين الأنواع الدانية وبين الأفراد ، ومن ثم يكون هناك انفصال فى السلم الجدلى ، أحدهما يقع فى البداية ، والآخر يقع فى النهاية . وربما أمكننا القول بأن هاتين الفجوتين قد ساعدتا على ضمان تحقق الحرية فى العملية الجدلية ، وهو أمر لانصادفه عند هيجل مثلا .

ولم يقتصر الأمر على وجـود هذا الجدل العقلى عند أفلاطون . إذ إننا نصادف عنده أيضا ما سمى بجدل العشق الذى ينتقل من التعلق بالأشياء الجميلة الجزئية والأشخاص إلى التعلق بالجمال الـكلى ، أو ما سماه أفلاطون « بمحيط الجمال ذاته » .

---

(١) لو قبلنا تفسيرى بيرنيت وتايلور .

(٢) الاثنان أساساً شىء واحد .

وفى محاورة فيداروس ، نصادف مرحلة أخرى — يحتمل أن تكون متأخرة — من مراحل تفكير أفلاطون الجدلى. فى هذه المحاورة، يقارن فكر الفيلسوف ببراعة الجزار فى تقطيع اللحوم. وكما يقوم هذا الجزار بالكشف عن مفاصل الذبيحة التى يقوم بتقطيعها ، كذلك ينبغى على المجادل أن يتتبع المفاصل الموجودة فى الواقع . وبلغ هذا الاتجاه الجدلى ذروته عند ما قام أفلاطون بالجمع بين الجدل ، وما سماه بعملية القسمة ، حيث يتحقق عن طريق قسمة الأشياء (والأفضل دائما قسمتها إلى قسمين) تصنيفها ، حتى نصل فى النهاية إلى النوع الذى يمكن أن ينطوى تحته الكائن موضوع بحثنا .

ولم يجعل أرسطو للجدل مكانة عالية مماثلة للمكانة التى خصها به أفلاطون. فلقد عرف أرسطو الجدل بأنه فن لا يهتدى إلى أكثر من نتائج محتملة . ولم يقدر أرسطو العلوم الرياضية تقديراً مماثلا لأفلاطون . أما الجدل فقد اعتبره أسلوباً مجرداً إلى الحد الذى لا يصح القول فيه بكفايته. وعلى الرغم من ذلك ، فلقد نظر إلى منطق أرسطو أحياناً على أنه نوع من الجدل . ولاشك أن هذا هو السبب الذى دفع ديكارت عند معارضته للمنطق الأرسطى، إلى نقد المعانى الكلية التى قام بها من سماهم ديكارت بالجدليين .

من هنا يمكننا القول بأن أرسطو وديكارت كانا خصمين للجدل (مع مراعاة للمعنيين المختلفين لهذه الكلمة فى نظرهما[1]). ويمكننا أن نضيف إليهما كانط.

---

(١) ينبغى أن يلاحظ وجود نواح قليلة مشتركة بين استعماليهما للكلمة. كما أن المذاهب التى انتقدها أرسطو وديكارت وكانط ووصفوها بأنها جدلية ، لم تكن بعيدة الاختلاف بعضها عن بعض فحسب ، بل كانت مختلفة كذلك عن معنى الجدل كما شرحه أفلاطون .

فقد اعتقد كانط أنه لا يصح القول حتى بأن الجدل فن الاهتداء إلى نتائج محتملة. إنه فن الوهم بمعنى أصح . على أن كانط قد اعترف بوجود علم وراء هـذا الفن القائم على الوهم (هو الديالـكتيك الترانسندتالى) الذى تحدث عنـه فى الجزء الثالث من كتابه « نقد العقل الخالص » ، فى أعقاب حديثه عن الاسـتاطيقا الترانسندتالية ، والتحليل الترانسندتالى . ففى الوقت الذى تساعدنا فيه صور المحسوسات ، ومقولات الفهم عند تطبيقها على التجربة ، على الاهتـداء إلى الحقيقة ، أو إذا توخينا الدقة قلنا : على إنشاء الحقيقة ، فإن « أفكار العقل » فيها من العلو والدقة ما يحول دون تطبيقها على التجربة وإنشاء الحقيقة . هـذا الـكلام يصح عن أفـكار العالم والنفس والله . ويفصح الطابع الجدلى للعقل عن نفسه على الأخص عندما نبحث أول هذه الأفـكار . إذ إننا فى هذه الحالة سندرك أن العالم لا يمكن أن يوصف بأنه لامتناه ، أو متناه فى المـكان أو الزمان . أما فيما يتعلق بمشكلة النفس ، ومشكلة الله ، فقد اعتقد كانط أن حلهما ليس بعيداً عن متناولنا تماماً . فهو بعد أن فرق بين النومنا والظواهر قال إن النفس حرة من حيث هى نومنا ، وإن الله موجود (وإن تحتم عليه الاعتراف بأننا فى نطاق الظواهر لن نستطيع الاهتداء إلى النفس وإلى الله) . وفيما يتعلق بهذه الأفـكار جميعا ، يوجد نوع من الصراع يدور داخل العقل . ونحن إذا نظرنا إلى أفـكار العقل على أنها لا متناهية ، تبـدو كبيرة للغـاية بالنسبة لعقولنا ، بحيث لا تستطيع أن تدركها . وإذا نظرنا إليهـا على أنهـا متناهية ، فإنها ستبدو صغيرة إلى أكبر حد . ومن ثم فإنهـا إما أن تتجـاوز العقل ، وإما أن العقل يتجاوزها . ولن يتحقق إطلاقاً أى تناسب بين العقـل وموضوع تفـكيره فى هذا النوع من الأفـكار . فإن العقل يحاول التفـكير فى

فى جملة الأحوال المحيطة بكل شىء معطى له ، إلا أن هذه الأحـوال تراوغه .
ونحن نصادف دائماً هذا الصراع غير المجدى .

وعلى الرغم من هذا ، فإن أفكار العقل، قد يكون لها بعض الفـائدة ، حتى فى نطاق التجربة ، إذا فهمت على أنها قواعد ترشدنا إلى الاتجـاه الذى يجب أن نتبعه حتى نزيد الوحدة بين الظواهر توثقـاً ، حتى وإن أيقنا ، فى الوقت نفسه، أن هذه الظواهر لا يمكن أن تتحد إطلاقاً اتحاداً تاماً .

كان أرسطو وكانط — كما ذكرنا — خصمين للجدل . ولـكن فيلسـوفاً آخر ، هو هيجل ، قد استطاع اكتشاف بذور للتفكير الجدلى عند كانط . إذ لاحظ هيجل أن كانط عند دراسته للمقولات قد نظمها على نحو معين، بحيث يبدو الطرف الثالث فى كل جدول عبارة عن عملية تأليفية من الطرفين الأولين. فالحكم الشخصى مثلا حصيلة لحكم كلى ، وآخر جزئى . فسقراط فرد جزئى ، يمكننا أن ننسب إليه كل الصفات التى تنطبق على النوع الذى ينتمى إليه هذا الفرد الجزئى . فهو حد جزئى نظر إليه على أنه حـد كلى (أى كفرد فى نوع ، وهو النوع الذى ينتمى إليه) وكانت هذه اللمحة من بين الأسس التى اعتمد عليها الجدل الهيجلى . واعتمد هذا الجدل على عقل هيجل أيضاً ، بغير منازع ، إذ كان هيجل دائم النظر إلى الأشياء باعتبارها متعارضة ، كما هو الحال عند هيراقليطس . كما كان دائم الاعتقاد فى إمكان التقاء هذه الأضداد فى عمليات تأليفية واسعة كما هو الحال عند أفلاطون . واستمد هيجل من الجمع بين هذين الأسلوبين طريقته القائمة على الجدل ، وما يظهر فيها من متعاقبات لاحصر لهـا من الدعاوى ، والدعاوى المعارضة والأفكار المتآلفة . وبعد نهاية هذه الرحلة فى

عالم المنطق والميتافيزيقا ، ظهر لنا العالم برمته كلا معقولا يحتوى فى طياته على كل المتنوعات التى صادفناها .

ومن الجدل الهيجلى ، انبعث (جدليا) جدلان . أحدهما هو جدل ماركس ، والآخر هو جدل كيركجورد . واحتفظ ماركس بالطريقة الهيجلية التى تتألف من دعوى و نقيض للدعوى وفكرة تأليفية . ولكنه استعاض عن الفكرة والبناء الروحى بأحوال الإنسان الاقتصادية على الأرض . ومن ثم فإنه يكون قد قلب ما جاء به هيجل وجعله يقف على رأسه على حد قوله . وقد يكون من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن نقيض الدعوى قد أصبح له فى العملية التأليفية عند ماركس أهمية تفوق أهميته عند هيجل . وربما جاز وصف نظرية ماركس بأنها احتجاج يمثل الواقعية ضد مثالية هيجل ، التى كانت تتطلع بحق إلى الجمع بين الواقعية والمثالية . وظهر احتجاج آخر على مثالية هيجل ، عند كيركجورد ، اعتمادا على نظرة بعيدة الاختلاف . ويبدو جدله الوجودى من حيث صورته بعيد الاختلاف عن جدل هيجل . إذ يبدو ألا وجود لأية عملية تأليفية عند كيركجورد . فجدله عاطفى لا عقلى . ولم يعتمد على أطراف ثلاثة ، ولكنه اعتمد على طرفين فحسب . فقد اعتقد هيجل أن العقل يقوم بعملية تأليفية بين طرفين متعارضين . أما كيركجورد فقد اتجه إلى إبقاء التقابل بين الطرفين ، وإلى المحافظة على ناحية التعارض بينهما . فهو لم يرغب فى الجمع بينهما فى طرف ثالث . فلاعتقاده فى عدم وجود عقل يجمع بين هذين الطرفين ، بقيا دون توفيق بينهما . ومن ثم لا تكون هناك عملية تأليفية تجمع بين المتناهى واللامتناهى ، ويكون كل ما هناك التقاء بين هاتين الفكرتين غير

المتوافقتين . وهو التقاء يكشف عن عجز العقل الإنسانى ، ويجربه الإنسان عند الإيمان .

وتصور برودون الجدل فى صورة يمكن أن تقارن إلى حد ما بصورته عند كيركجورد . وهذا جدل لا يتم فيه الجمع بين الدعوى ونقيض الدعوى فى عملية تأليفية ، بل يحدث فيه تعادل فعال بينهما أو « وحدة مسلحة » كما وصفه جورفيتش ، فأحسن فى وصفه .

ومن المستطاع المقارنة بين جدل كيركجورد ، وما يصح تسميته بجدل باسكال . فكلاهما يعتمد على التفاعل المستمر بين ال Pro ، وال Contra فى العقل الإنسانى . وعلى الرغم من كل ذلك ، فثمة اختلاف بينهما . فباسكال أقرب إلى فكرة العملية التأليفية من كيركجورد . إذ تبدو المسيحية فى بعض الأحيان فى نظر باسكال وحدة للأضداد . وفى أحيان أخرى ، تبدو أقرب إلى اللقاء بين الأطراف المتضادة ، الذى تحدث عنه كيركجورد .

* * *

كشف هيجل فى صورة رائعة قيام الفكر بعمليتين من الجدل العقلى ، قام بالجمع بينهما . العملية الأولى هى الانتقال من نقيض إلى نقيض . والعملية الأخرى يقوم بها الحد الثالث ، وهى ذات طابع تأليفى . أما جدل كيركجورد (ويمكننا أن نضيف إليه نيتشه) فهو جدل يتميز بطابعه العاطفى أكثر منه جدلا عقلياً . إنه جدل نحياه ونشعر به . وهو ينتقل من دعوى إلى نقيضها . أما العملية التأليفية فمن المتعذر بلوغها ، إلا فى حالات الوجد وفقدان الوعى .

فالعملية التأليفية لا يمكن التعبير عنها فى كلمات ، بل وربما تعذر الإفصاح عن الدعوى ، ونقيض الدعوى فى كلمات أيضاً. فنحن فى عالم المباشر ، ولسنا فى عالم اللامباشر .

هذا الكلام يعنى ابتعادنا بكل تأكيد عن الجدل الهيجلى بنقلاته المهيبة المنتظمة من دعوى إلى نقيضها ثم إلى الفكرة المؤتلفة منهما (وإن كان هذا الجدل قد بدا فى أول صيغ له فياضاً بالحياة ، كما بدت إيقاعاته خالية من التكلف) كما يعنى ابتعادنا أيضاً عن الجدل الأفلاطونى بحركته الصاعدة وحركته النازلة (وإن بدا الجدل الأفلاطونى أكثر حرية من جدل هيجل ، لأنه يتوقف عند الواحد من جهة ، ويتوقف عند جملة جزئيات من جهة أخرى . فهو يتجنب كل انقضاض عنيف على الواقع ، أو محاولات للانقضاض عليه بمعنى أصح، كالتى تحدث فى حالة الجدل الهيجلى) .

من هذه الصور الجدلية الأخرى ، نستطيع إدراك حالة أى جدل لا يتسم بالطابع الهيجلى .

وبسبب التفاعل بين الدعاوى ونقائضها ، التى تقضى كل منها على الأخرى، ينشأ جدل وجودى ، ينتقل من مباشرة المدرك الحسى إلى مباشرة النشوة . وربما أمكننا القول بأن الإدراك الحسى يتصف بأونطولوجية موجبة [1] كما تتصف الأحداث الصوفية بأونطولوجية سالبة . والجدل يمثل سبيلا يجتاز المرة

(١) نحن لا نعنى بالإدراك الحسى بطبيعة الحال ، نفس المعنى الذى عرفته السيكلوجية الكلاسيكية ، وما نعنيه أقرب إلى وصف

تلو الأخرى ، ذهاباً وإياباً ، ويعتمد على تمزيق الفروض والأفكار على حد تعبير دماسقيوس .

فى هذا الجدل الوجودى ، ربما أمكننا الاستماع إلى نتف وجيزة من الحوار المتقطع بين الآنات ، عندما يتوقف الحوار بمعناه الحق ، وعندما يتمكن الصمت من جعل نفسه مسموعا — إن صح مثل هذا القول . هذا الصمت هو صمت الإدراك الحسى ، عندما يتغذى العقل بالأشياء . إنه صمت النشوة عندما يبلغ العقل أسمى نقطة يصبو إليها ، وهى تعد أسمى نقطة فى العالم فى الوقت نفسه .

وبين هاتين اللحظتين المباشرتين، توتر وشدة، يعرف بوساطتهما الوجود. إنه توتر يتردد دائما بين المدركات وما فيها من علو كامن ، والنشوة وما فيها من علو كامن .

على أن هذه السكلمات ذاتها تبين أنه رغم توقف الحوار ظاهريا فى هذه الآنات ، إلا أنه مستمر ، كما يتبين عند استمراره مرة أخرى ، أو على الأقل عندما يبدأ من جديد . فعند التأمل سنرى تحول الإدراك الحسى والنشوة إلى صورة جدلية . ولقد أكد هيجل وكيركجورد على السواء ، كل تبعاً لطريقته الخاصة ، هذه الوحدة الزاخرة بالمفارقات التى يتم فيها الجمع بين العلاقة واللاعلاقة ، وبين السكمون والعلو .

ويسوقنا جدل هيجل إلى رؤية السكل . أما الجدل الذى لم نستطع إدراكه إلا فى صورة باهتة ، فيبقى فى صورة شذرات ، أو مجرد فتات —

كما قال كيركجورد — أو صورة جزيئات دقيقة — كما ذكر بليك — أو فى صورة نبضات فريدة فى التجربة — كما رأى بلود وجيمس . وربما أمكننا أن نسمى هذا الجدل بمنطق الكيف البحت (أو لا منطق للكيف بمعنى أصح) ، حيث لا يكون الأكثر شيئاً أكبر من الأقل. وهو منطق لن يزيد من خصب نظرتنا إلى العالم ، ولكنه ينتهى بنا إلى نوع من الاتصال العارى الأعمى بما يسمى بالآخر .

فما هنالك ليس شيئاً واحداً لا يمكن الإفصاح عنه، بل كثرة من الأشياء التى لا يمكن الإفصاح عنها . كل منها يتميز بأنه محدود وغير محدود معاً . هنا يتصور المطلق فى صورة شدة أكثر منه فى صورة وحدة شاملة . إنه مطلق يتم الشعور به ، أو نشعر به فى أوهن الأشياء (إذا تذاكرنا ما قاله الشاعر توماس تراهيرن) .

ومع ذلك فستظل هناك مسألة أخرى فى حاجة إلى بحث وهى : ألا يصح القول بوجود وحدة تجمع بين هذه الكثرة التى لا يمكن الإفصاح عنها ، على نحو لا يمكن الإفصاح عنه هو ذاته؟ .

لقد أراد أفلاطون إنشاء علم للجدل . على أننا قد نتشكك فى إمكان تحقق مثل هذا العلم ، فى نفس الصورة التى تصورها أفلاطون وهيجل ، ومن ناحية أخرى ، فإن استخفاف أرسطو وكانط بالجدل يبدو بالمثل أمراً غير مقبول . فأفلاطون وهيجل قد أشادا بهذا المنهج ، أما نقادهما فقد رأوه منهجاً رديئاً . ولكنه فى الحق ليس بمنهج على الإطلاق . إنه العملية التى يقوم بها العقل عند بحث مشكلات الميتافيزيقا . إنه تمثل طريقتنا فى تجريبها ، وتمثل ما نجنيه

أو نتعرض له من تجريح لأنفسنا بفعل ما نحصل عليه من يقين يجيء فى أعقاب يقين آخر . من هنا نستطيع القول بأن جدلنا أقرب إلى جدل كيركجورد وباسكال منه إلى جدل أفلاطون وهيجل .

والواقع أننا قادرون على تفسير الجدل الكانطى ذاته على هذا النحو . فيمكننا القول بأنه يدل على ما يحدث فى العقل من انقسام عند مواجهته لمثل هذه المشكلات العويصة . وبذا نستطيع اكتشاف أوجه شبه بين كانط وكيركجورد . ولقد انتقد هيجل كانط أحياناً لأنه قد عبر عما سماه (هيجل) بالوعى التعس . وربما صح القول أيضاً بأن كيركجورد قد عبر هو الآخر عن هذا الوعى التعس ، فأظهر بذلك تمرده على مظاهر النصر والتفاؤل التى بدت عند هيجل .

فالجدل يمثل الشعور فى حالة تعاسته ، وفى حالة شعوره بالفاصل الذى يفصله عن الأشياء وعن ذاته . وهو فاصل يعاود الظهور المرة تلو الأخرى . ولكن ، وكما رأى هيجل ، مصيرنا ربما يحتم علينا القيام بصنع سعادتنا من هذا الشعور التعس ، وذلك عندما ندرك أن حركات العقل هى تعبير عن كثرة الأشياء ، وانعكاس حركاتها .

* * *

ليس هناك خاصة تتميز بها الفلسفة المعاصرة أكثر من تطرفها فى تأكيد الذاتى ، وتطرفها فى تأكيد الموضوعى . على أننا قد نستطيع أن نضيف إلى ذلك القول بأن كلمة « موضوعى » ربما بدا فيها قصور فى هذا المقام ، وأننا قد

نسكون في حاجة إلى كلمة أخرى للدلالة على ما يظهر من ضباب وراء التصورات، وللدلالة على تلك الظلمة أو تلك الصورة المهوشة ، التى لا نستطيع تحديدها ، وإن كنا نستطيع مقارنتهـا بالطين الذى ظن سقراط فى صباه أنه يحجب عنه المثل ، وإن رجع ذلك بغير جدال إلى سبب مختلف .

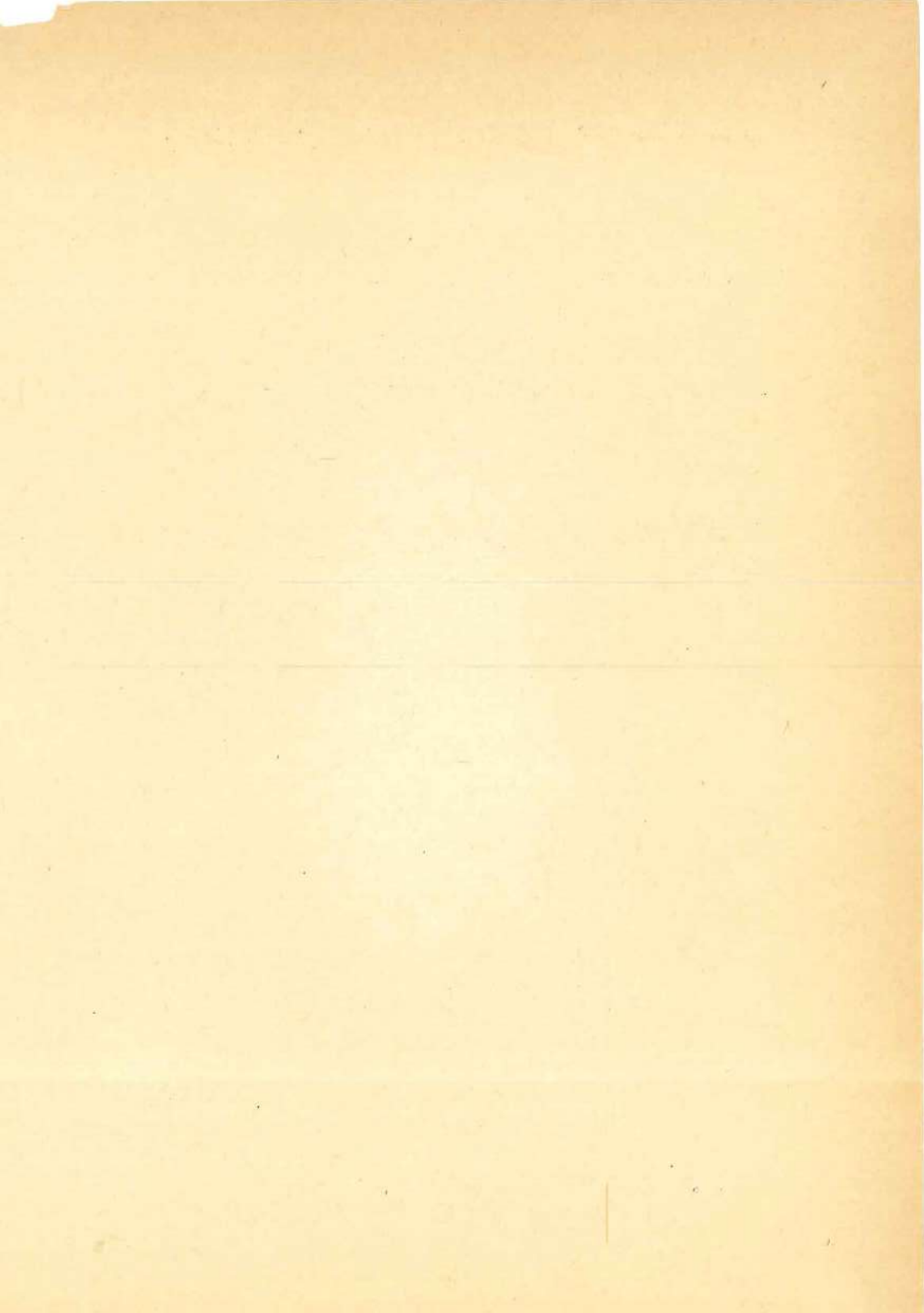
هذان النقيضان اللذان يتصارعان بأسلحتهما المختلفة ، واللذان يظهران فى الذروة التى وصل إليها الفـكر المعاصر ، أى هذه الموضوعية الـكبرى والذاتية الـكبرى (إذا استعرنا تعبير شلدون ، وإن كان قد استعمل هاتين الكلمتين للإشارة إلى معان مختلفة) يمـكن مصادفتهما بالمثل فى أنواع أخرى من النشاط الإنسانى، أو فى أنماط أخرى من الشهود ، كما هو الحال عند المصور فان جوخ، والمصور سيزان . ففان جوخ يمثل قمة الذاتية ، كما يمثل سيزان التعطش والتلهف للموضوعية فى ذروتها ، والرغبة فى صنع الـ Image .

على أن الفصل بين الموضوعية الـكبرى والذاتية الـكبرى متعذر لنا هنا ، كما هو الحال فى الفلسفة سواء بسواء . فلقد شاء القدر الذى يتسم بمعقولية مماثلة لمعقولية أى قدر آخر — كما يمكن أن يقول هيجل — أن تـكون « حاجة » سيزان إلى الموضوعية هى التى تستهوينا أكثر من موضوعيته . فالموضوعية عنده تتسم بفرط ذاتيتها . وتزداد هذه الموضوعية اتصافاً بالطابع الذاتى فى نظرنا إذا أدركنا أعماله على أنها محاولات بدلا من أن ندركها على أنها إنجازات تامة . ومن جهة أخرى ، كان فان جوخ يشعر بمتعة عندما يستغرق فى اللون الأحمر أو اللون الأصفر ، وعندما يدرك تحوله من أوله إلى آخره إلى موضوع ، إن جاز مثل هذا القول .

ومن ثم يكون الذاتى قد ساقنا إلى الموضوعى ، مثلما أوصلنا الموضوعى إلى الذاتى .

ألا يدلنا هذا على ضرورة دفعنا الذاتية والموضوعية إلى أقصى حد لهما . على ألا ينسينا ذلك تعذر معرفة أى منهما بمعزل عن الآخر . وألا ننسى أيضاً وجوب الخلاص منهما فى حركة الفكر هذه التى تسعى لزيادة الاقتراب من الأشياء ؟ .

إن ما قلناه هو مجرد طريقة أخرى للقول بوجود علاقة عميقة بين الجدل والواقعية .



٢٠ – خــاتمــة

عند دراستنا للصور المختلفة للواقعية ، لاحظنا العملية الجدلية التى انتقلت من خلالها واقعية جيمس وبرجسون ورسل والواقعيين الجدد (أى أولئك الذين اعتقدوا فى وجود وحدة بين الموضوع وصورته) إلى الواقعية الأخرى المقابلة لهـا ، والتى يقول بها أولئك الذين يفصلون بين الموضوع والصورة كالواقعيين النقديين . ففى الواقعية ذاتها ، جدل يمكن أن يفسر كأى صورة أخرى من صور الجدل بالرجوع إلى واقع يعلو عليه .

وألا نستطيع القول أيضاً بوجود حركة جدلية أخرى قد انتقلت من فـكرة التعليق التى جاء بها هوسيرل إلى قول هايدجر باستحالة التعليق[1] ؟ . حاول هوسيرل عبثاً أن يفصل بين الماهية والوجود، إذ إن الفكرة التى ساعد هوسيرل على ظهورها قد نفت فـكرته ، وذلك بعد أن ذكر هايدجر أن الوجود ليس له ماهية ، وأن فـكرة الماهية من صنع الإنسان ، وأنها فـكرة قد صنعها الفن .

---

(١) يستطاع فى الحق اكتشاف عدة ملامح من فلسفة هايدجر قد سبق لها الظهور (كفكرة الـكينونة فى العالم — ونظرية الأشياء فى تجسدها — وتأكيد الطبيعى — والموقف الساذج ، والقول بأن الإدراك الحسى نقطة بدء العلم ونهايته — وتحديد دور الجسم — وإثبات لا قصدية الإدراك الحسى ، وقصدية الشعور .)

وهى مصطنعة بالمعنى الصحيح للكلمة ، لأنها قد أنشئت على غرار النماذج التى يلجأ إليها الصانع . هذه النزعة التشبيهية هى إحدى الخطايا الأساسية التى تقترفها الفلسفة .

ومن ثم فلو كان هناك جدل فى الواقعية ، بل لو كان هناك جدل فى الفنومنولوجيا، أو لو كان هناك بوجه عام جدل فى العقل الإنسانى على الإطلاق، فإنما يرجع هذا إلى أن الجدل ليس بالتفسير الأخير . وهو بحق لا يزيد على مجرد تفسير ، لأنه فى حاجة هو الآخر إلى حد آخر يفسره . وأقصد بهذا الحد الآخر : الواقع . ومن أين جاء هذا التفاعل بين النقائض ، ومن أين جاء تألق أحد وجوه الأشياء بفعل الضوء المنعكس على الوجه المقابل له ، لو لم يكن ذلك قد انبعث من حاجات العقل ، ومساعيه ؟ . فالعقل يحاول زيادة الاقتراب من الواقع . والواقع يرفض الاتصال الفكرى البحت ، ويراوغه . وكل ما نستطيع الحصول عليه هو نظرات متعاقبة له من زوايا مختلفة متضادة .

ونحن نصادف مرة أخرى — وإن اتصفت مصادفتنا هذه المرة بطابع أكثر اتساماً بالموضوعية — الفكرة التى سبق أن عبرنا عنها بالقول بأن « الجدل هو السبيل » ، وإن وجب تحديد السبيل من ناحية نقطة بدئه وغايته .

فالجدل لن يكون جدلا بمعنى الكلمة ، إلا إذا تعرض هو ذاته لعملية جدلية . هذا يعنى إذا قام الجدل الذى يعمل على وضع كل شىء فى موضعه ،

على وضع نفسه هو الآخر فى موضعه ؛الذى يقع بين حدين لا جدليين (إن أمكن استعمال مثل هذه الكلمة) .

* * *

رأينا أن الجدل عملية لا تنتهى أبداً ، يقوم بها العقل ، ويفحص بهـا ذاته وما يفكر فيه . ولكن لابد من نهاية تنتهى عندها،وستكون النهاية التى نصل إليها حول نهاية . ففى كل مرة نقرر فيها حكماً تتوقف حركة العقل اللامتناهية، وتنتهى عند توكيد . هذا التوكيد يصح وصفه بالإيمان سواء أكان إيماناً دينياً كما يتصور عادة ، أم الإيمان الحيوانى (الذى تحدث عنه سانتيانا) . إنه إيمان نرتبط اعتماداً عليه بالعالم والأشياء .

ولقد سبق أن رأينا كيف تصور أفلاطون وجود حدود خارج الجدل . ولم يقصد أفلاطون بذلك الواحد الذى يتعدى كل ماهية : الواحد الذى لا يتغير ، وإن كان هو الذى يحدث كل تغير . ولـكنه قصد أيضاً الحدود الجزئيـة التى لا تتغير أيضاً .

من هذا يتبين لنا أن الجدل يدل أيضاً على وجود حدود خارجه . ونحن إذا تغاضينا عن الحدود التى يتأملها العقل واتجهنا بدلا من ذلك إلى ما يدور فى العقل ذاته فسنستطيع القول باضطرار العقل فى كل لحظة إلى إيقـاف هذا الحوار الداخلى الذى يتألف منه الفـكر (تبعاً لتعريف أفلاطون) ، وإلى القيام بوضع أحكام . فالحـكم يعنى حدوث إتمام أو إنجاز .

ولكن الأحكام ينبغى أن تتطابق مع ما يتصف با كماله . وهذا هو ما نسميه بالشيء . وعلى الرغم من أن الفنومنولوجيين قد اعتقدوا أن الشيء مجموعة من الصور المنظورة له ، فإن علينا القول كذلك (لأننا نرغب بالمثل فى تعريف الأشياء كما تتراءى لنا) بأن الأشياء تتصف بوحدتها ، وأنها مكتفية فى ذاتها ، وأن خصائصها متضمنة فيها .

ولقد رأى نيتشه العالم عملية جدلية لا بداية لها ولا نهاية . وإن كان استعمال كلمة جدل هنا يدل على الإسراف فى القول ، لأن العالم كما تخيله نيتشه كان بلا معنى . على أنه فى وسعنا القول بأنه حتى فى هذا العالم المنافى للعقل ، يتحتم على السوبرمان (كما سماه) أن يقول « نعم » للحياة ، أى عليه أن ينتهى إلى الأمل حتى فى مثل هذا العالم الذى يتصف بضياع كل أمل فيه . وانتقد كيركجورد مذهب هيجل لما فيه من جدل لا ينتهى أبداً ، ولأنه لا يتسع لتصميات الأفراد وللأفعال التى يظهر فيها طابعنا الإنسانى وإرادتنا ، أو لذلك الجزء من طبيعتنا الذى نراه جديراً بالمحافظة عليه فى أقل تقدير .

والشخصية لا يلزم أن تكون مكتملة فى ذاتها . وربما استكملت كيانها بالفن أو العمل الذى تنجزه . ولقد قال هيجل إن ما بالباطن لن يكتسب قيمة إلا إذا وجد شيء فى الخارج يناظره ؛ وهذا صحيح بمعنى أن النهايات التى نهتدى إليها فى باطننا ، ينبغى وجود ما يناظرها فى الخارج .

وعندما تحدث أرسطو عن الـ entelechies (الكمالات) ، أى الكائنات التى هى تامة بالفعل ، وعندما تحدث أستاذه أفلاطون عن «الجواهر

التى أصبحت » ، فإنهما قد عنيا تلك المنجزات التى تمخضت عن الصيرورة ، واتصفت بثباتهـــا . وهو نفس المعنى الذى قصده نيتشه فى تشبيهه لهـــذه الحالة بالجزر التى تمثل الواقع فى بحر الصيرورة .

* * *

فى البداية، وفى النهاية ، إن أمكننا القول بوجود مثل هذين الآنين، تمت وحدة بين الذات والموضـــوع . والجدل يدور بين هذين الطرفين . ويتطلب هذا الجدل دائماً وجود فاصل يفصل بين الذات والموضوع . وهذا الفاصـــل عبارة عن الشعور . وفكرة برادلى عن الانفصال القائم بين الـ that والـ what فى الحـــكم، تعد من أفضل الأمثلة الدالة على القدرة التقسيمية للشعور . ويمكننا أن نتذكر أيضاً « الشعور التعس » الذى تحدث عنه هيجل ، وكذلك عـــدة فقرات أخرى فى كتاباته وكتابات شلنج .

فإذا كانت الحقيقة كامنة فى الحـــكم ، وتدل على الشعور ، فإن الواقع كامن فى اللاوعى .

ونحن إذا حاولنا دراسة أفكار ميتافيزيقية كالـكينونة والمطلق والمتعـــالى والمـكان ، فإننا سنرى أن كل فـكرة من هذه الأفـكار ستسوقنا إلى شىء أبعد منها أو وراءها بمعنى أصح .

وبعبارة أخرى ، يتحتم أن تنغمر كل العلاقات فى تجربة تتجـــاوز التجربة القائمة على العلاقات (أو فى تجربة تجرب فى حالة خالية من الوعى). ولعلنا نستطيع

فى حالة الشعور ، وليس فى حالة العقل، الاهتداء إلى ما يبدو أقرب الحالات إلى المطلق. ونحن لو أردنا استرداد الجنة المفقودة،علينا أن نستغرق فى الجنة التى نتوق إلى استردادها ،فربما كان هذا شرطاً لاستردادها . فعلينا أن نستغرق فيها حتى لا ندعها تضيع منا . ويقع الشعور ما بين فقدان الجنة واستردادها ، فهو يتصف أساساً بتعاسته .

وعندما ينتقل الشعور من نقطة بدئه إلى نهايته ، فإنه يمر بحالة سالبة توجه تفاعل النقائض . ولـكن بعد هذه الحالة السالبة الهيجلية تنبعث حالة سالبة أكثر اتصافاً بطابعها الفعال . إذ إنها تتجه إلى التحطيم [(١)] ، وإلى التجاوب مع حاجة « الإنسان الموجود » ، الذى يرغب القضاء على فكره عندما يكون فى حالة خضوع لهذا العلو المهيمن عليه . وهوعلو لم تحدثه أية فكرة دجماطيقية ، كما أنه ليس من فعل أى مذهب فلسفى .

وفى هذه الحركة المتعالية يتحقق اكتمال الذات ؛ الذى يعد فى نفس الوقت قضاء عليها . إنه إخفاق وانتصار معاً ، وفى وسعنا تصوير هذه الفكرة أسطورياً بالجمع بين قصتى « فيتون » و « انبادوقليس » . والاثنان يتماثلان فى تحقيقهما مصيرهما بقضائهما على ذاتهما ، ويمكننا أن نضيف إلى ذلك القول بأن الفعل الذى يقضى بوساطته الفيلسوف على ذاته يكون مصحوباً بفعل إنشائى للذات .

ولا شك فى أن ما تتصف به فكرة المتعالى وفكرة المطلق ، مما نسميه بالجاذبية ،

---

(١) ينبغى ألا تسوقنا فكرة الأونطولوجى السالب إلى الاعتقاد فى وجود عدم موضوعى . فالفكر كما ذكر بوزانكيت يعتمد دائماً على مضمون إيجابى .

إنما جاء من غموضهما ، من جانب ، ومن البريق الذى يشع من معنييهما . فالمتعالى يبدو كنهاية Terminus ad quem ، ويعنى تبعاً لمعناه الفقهى — كما رأينا — حركة متجهة إلى شىء . والمطلق يعنى المنفصل ، كما أنه يعنى أيضاً ما يوحد . ويكفى أن نتذكر هنا أحد المباحث التى عرضها أفلاطون فى محاورة بارمنيدس عندما جعل أول افتراض خاص بالمطلق المنفصل ، وجعل افتراضه الثانى خاص بالمطلق الموحد .

إن هذا يرجعنا إلى فكرة الـ Ineffable أو ما يتعذر الإفصاح عنه ، أى الذى لا يمكن أن يوصف إلا اعتماداً على تقائضه ومفارقاته (كما عرفه فى ميدان آخر ، الشعراء الميتافيزيقيون الإنجليز على خير وجه) . فالمطلق والمتعالى هما قمة الفكر عندما يصل إلى حده الأقصى ، وفى هذه اللحظة يشع بريق لا نستطيع القول بأنه جاء من الفكر ، أو جاء من « الآخر » ، أو الشىء الذى لا اسم له . فهو أشبه بإله الظلمات الذى حدثنا عنه لورنس .

فهل يتيسر لنا الرجوع إلى « الكمون » بغير أن يضيع منا العلو ، وأن نحافظ على قيمة هذه الأساطير بعد أن يكون الفكر قد قضى عليها ؟ . وهل تتيسر أية رجعة أبدية إلى الجدل بحيث يعاود الحد الأول الظهور فى حالته الأولى بعد أن يكون قد ازداد خصباً وهزالا فى الوقت نفسه ؟ . إن مثل هذه الأسئلة هى الفلسفة ذاتها . لأن الفلسفة تعتمد على الأسئلة أكثر من اعتمادها على الأجوبة . إنها (حركة لا ترى فى وضوح ، ولكنها ترى فى صورة

معتمة) تبدأ من الواقع وتعتمد على الجـدل ، وتمر بنقائض حتى تصل إلى الإشراق .

ونحن فى حضرة الأعمال الفنية ، أو فى حضرة المنجزات المـكتملة ، أو حتى فى حضرة الأشياء ، نجرب الوجود فى أكمل صوره . إذ إننا نتوقف حينئذ عن فصل الباطنى عن الخارجى ، واللامتناهى عن المتناهى . ويأتى الحوار المستمر إلى نهايته عندما يحل الصمت .

مراجع مختارة

لقد فكرت طويلا فى اختيار المراجع قبل تقرير أسماء الكتاب الذين يصح إختيارهم فى ثبت المراجع التالية . ومن حيث المبدأ ، رأيت إستبعاد أسماء المراجع وأسماء الكتاب الذين يحتمل معرفتهم لدى قراء الفلسفة . وهذا لا يعنى بالضرورة أن الأسماء المختارة تمثل نفرا من المجهولين أو المغمورين . فما حاولت القيام به بمعنى أصح هو اختيار الكتاب الذين لم يعرفوا على نطاق واسع ، والذين يصعب إقتناء مؤلفاتهم ، أو الذين لم تترجم كتبهم إلى اللغة الإنجليزية .

* Alain (آلان ١٨٦٨ — ١٩٥١)

— Propos d'Alain (أحاديث آلان) صدرت فى السنوات ١٩٠٨ – ١٩٠٩ – ١٩١١ – ١٩١٤ . وجمعت فى جزءين سنة ١٩١٩

— Les idées et les ages

(الأفكار والعصور فى جزءين سنة ١٩٢٧)

— Idées (تأملات سنة ١٩٤٢)

* Baader (إكسافييه فون بادر ١٧٦٥ — ١٨٤١)

— مجموعة مؤلفاته فى ١٦ جزءاً (١٨٥١ — ١٨٦٠)

* Bachelard (جاستون باشلار ١٨٨٤ —)

Essai sur la connaissance approchée —

(مقال فى المعرفة حديثاً — ١٩٢٧)

Le Nouvel Esprit scientifique —

(الروح العلمية الحديثة ١٩٣٤)

L'Expérience de léspace dans la physique contemporaine —

(تجربة المكان فى الفزياء المعاصرة — ١٩٣٧)

La Dialectique de la durée —

(جدل الديمومة — ١٩٣٦)

La Philosophie du non —

(فلسفة العدم — ١٩٤٠)

* Berthelot (رينيه برتيلو ١٨٧٢ —)

Évolutionnisme et platonisme —

(مذهب التطور والأفلاطونية ١٩٠٨)

Un Romantisme utilitaire —

(رومانتسكية نفعية — ١٩١١)

* Bichat (ماريا فرانسوا إكسافييه بيشا ١٧٧١ — ١٨٠٢)

Anatomie générale —

(التشريح العام — ١٨٠١)

Anatomie descriptive —

(التشريح الوصفى — ١٨٠١ — ١٨٠٣)

Recherches physiologiques sur la vie et la mort —
(أبحاث فسيولوجية فى الحياة والموت ١٨٠٠)

* Bolzano (برنهارت بولزانو ١٧٨١ — ١٨٤٨)
— Logik (المنطق — ١٨٣٧)

* Boscovitch (روجر جوزيف بوسكوفيتش ١٧١١ — ١٧٨٧)
Opera pertinentia ad opticam et astronomiam —
(الأعمال المتصلة بالبصريات والفلكيات فى خمسة أجزاء ١٧٨٥)
Theoria philosophiae naturalis redacta ad unicam legem — virium in natura existentium
(مذهب فلسفة الطبيعة الذى يهدف إلى إثبات القانون الوحيد الموجود فى العالم ١٧٧١)

* Brentano (فرانس برنتانو ١٨٣٨ — ١٩١٧)
Psychologie vom Empirischen Standpunkt —
(علم النفس من وجهة نظر تجريبية — ١٨٧٤)
Von der Klassifikation der psychischen Phaenomene —
(حول تصنيف الظواهر النفسية ١٩١١)

* Brochard (فيكتور شارل لويس بروشار ١٨٤٨ — ١٩٠٧)
— De l'erreur (فى الخطأ ١٨٧٩)
Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne —
(دراسة فى الفلسفة القديمة وفى الفلسفة الحديثة — طبعة جديدة ١٩٢٦)

* Brunschvicg (ليون برونشفيج ١٨٦٩ — ١٩٤٤)

La Modalité du jugement —

(توجيه الحكم ١٨٩٧)

Les Étapes de la philosophie mathématique —

(خطوات الفلسفة الرياضية ١٩٢٣)

Nature et liberté —

(الطبيعة والحرية ١٩٢١)

L'Expérience humaine et la causalité physique —

(التجربة الإنسانية والعلية الطبيعية — ١٩٢٣)

De la connaissance de soi —

(معرفة الهو ١٩٣١)

Héritage de mots, héritage d'idées —

(تركة اللغة وتركة الأفكار — ١٩٤٥)

* Cabanis (بيير جان جورج كابانيس ١٧٥٧ — ١٨٠٨)

Rapports du physique et du moral de l'homme —

(بحث فى الفزياء وفى الأخلاق الإنسانية — ١٨٠٢)

* Cassirer (إرنست كاسيرر ١٨٧٤ — ١٩٤٥)

Das Erkenntnisproblem —

(مشكلة المعرفة — ٣ أجزاء ١٩٠٦ و ١٩١٠ و ١٩٢٠)

Substanzbegriff und Funktionsbegriff —

(فكرة الدالة وفكرة الجوهر — ١٩١٠ « ترجمة ...

Freiheit und Form —

(الحرية والصورة — ١٩١٧)

Philosophie der symbolischen Formen —

(فلسفة الصور الرمزية ١٩٢٣)

Kants Leben und Lehre —

(كانط — حياته وفلسفته ١٩٢١)

An Essay on Man —

(مقال عن الإنسان — ١٩٤٤)

Rousseau, Kant and Goethe —

(روسو وكانط وجوته — ١٩٤٥)

* Cournot (أنطوان أوجستان كورنو ١٨٠١ — ١٨٧٧)

Traité de l'enchaînement des idées fondamentales — dans les sciences et dans l'histoire

(بحث فى إتصال الأفكار الأساسيه فى العلوم والتاريخ ١٨٦١)

Considérations sur le marche des idées et des — événements dans les temps modernes

(نظرات فى تقدم الأفكار والأحداث فى العصر الحديث ١٨٧٢)

Matérialisme, vitalisme, rationalisme —

(المذهب المادى والمذهب الحيوى والمذهب العقلانى — ١٨٧٥)

* Couturat (لويس كوترو ١٨٦٨ — ١٩١٥)

De l'infini mathématique —

Les Principes des mathématiques —
(مبادئ الرياضة ١٩٠٥)

* Curtius (إرنست روبرت كورتيوس ١٨٨٦ —)
Die literarischen Wegbereiter der neuen Frankreichs —
(رواد الأدب فى فرنسا الحديثة ١٩١٩)
— Marcel Proust (مارسيل بروست ١٩٢٧)

* De Vries (هوجو دى فريس ١٨٤٨ — ١٨٩٢)
— Die Mutations Theorie (نظرية الطفرات ١٩٠٣)
— The Mutation Theorie (نظرية الطفرات جزءان ١٩٠٩ — ١٩١٠)

* Driesch (هانس دريش ١٨٦٧ — ١٩٤٠)
Der Vitalismus als Geschichte und Lehre —
(المذهب الحيوى — تاريخه وفلسفته ١٩٠٥)
Leib und Seele —
(الحياة والنفس ١٩٢٠ — ترجمة إنجليزية ١٩٢٧)
Philosophie der Organischen —
(فلسفة الكائن الحى ١٩٠٠ — ١٩٢٠ — ١٩٢٨ ترجمة إنجليزية ١٩٠٩)

* Dupréel (أوجين دوبريل ١٨٧٩ —)
Traité de Morale —
(بحث فى الأخلاق — جزءان ١٩٣٢)

* Fouilleé (الفرد جول إميل فوييه ١٨٩٨ — ١٩٢٢)

La Liberté et le déterminisme —

(الحرية والحتمية — ١٨٨٣)

L'Évolutionnisme des idées - Forces —

(تطور فكرة القوة — ١٨٩٠)

* Frank (سيمون فرانك ١٨٧٧ —)

The Object of Knowledge —

(موضوع المعرفة ١٩١٥)

La Connaissance et l'être —

(المعرفة والوجود — ١٩٣٧)

* Gleizes (البير جليز ١٨٨١ — ١٩٥٣)

Vers une conscience plastique —

(نحو وعى بالفن التشكيلى — ١٩٣٢)

* Goclenius (رودلف جوكلنيوس ١٥٤٧ — ١٦٢٨)

Lexicon Philosophicum —

(دروس فلسفية ١٦١٣)

* Gurvitch (جورج جورفيتش (١٨٩٤ —)

Fichtes System der Konkreten Ethik —

(مذهب فيشته فى الأخلاق الشخصة ١٩٢٤)

Les Tendances actuelles de la philosophie allemande —

(الإتجاهات الفعلية للفلسفة الألمانية — ١٩٣٠)

La Morale théorique et la science des moeurs —

(نظرية الأخلاق وعلم العادات — ١٩٣٧)

L'Expérience juridique et la philosophie pluraliete — du droit

(التجربة القانونية وفلسفة الكثرة فى القانون ١٩٣٥)

* Guyau (جان ماريا جيو ١٨٠٤ — ١٨٨٨)

L'Irréligion de L'avenir —

(اللادين فى المستقبل — ١٨٨٧)

Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction —

(بحث فى الأخلاق بغير إلتزام أو عقوبة — ١٨٨٥)

* Guyon (مدام جيون ١٦٤٨ — ١٧١٧)

Spiritual Torrents — ترجمة مارستون ١٩٠٨ —

(تيارات روحية)

Mystical Sense of Sacred Scriptures —

(المعنى الصوفى للكتابات المقدسة — ترجمة دونكان ١٨٧٢)

— ترجمة ذاتية لمدام جيون (ترجمة ألين فى جزءين ١٨٩٢)

* Hamelin (أوكتاف هاملان ١٨٥٦ — ١٩٠٧)

Essai sur les éléments principaux de la représentation —

(مقال فى العناصر الأساسية للتمثيل — ١٩٠٢)

Le Système de Descartes —

(مذهب ديكارت ١٩١١)

Le Systeme d'Aristote —

(مذهب أرسطو ١٩٢٠)

* Hartmann (إدوارد فون هارتمان ١٨٤٠ — ١٩٠٦)

Philosophie des Unbewussten —

(فلسفة اللاشعور — ١٨٦٩)

Kategorien Lehre —

(مذهب التصنيف ١٨٩٦ — الطبعة السابعة ١٩٢٣)

* Hartmann (نيقولاى هارتمان ١٨٨٢ —)

Neue Wege der Ontologie —

(إتجاهات جديدة فى الأونطولوجيا — ١٩٤٧)

Grundzuege einer Metaphysik der Erkenntnis —

(خصائص ميتافزيقا نظرية المعرفة — ١٩٢١)

* Hodgson (شادورث هودجسون ١٨٣٢ — ١٩١٢)

The Metaphysics of Experience —

(ميتافزيقا التجربة — ١٩٢٨)

* Holt (ادوين بيسيل هولت ١٨٧٣ — ١٩٤٦)

The Concept of Consciousness —

(تصور الوعى — ١٩١٤)

* Jerusalem (فيلهلم يروزالم ١٨٥٦ — ١٩٢٣)

Die Urteilsfunction —

(وظيفة الحكم — ١٨٩٣)

* Koffka (كورت كوفكا ١٨٨٦ — ١٩٤١)

The Growth of the Mind —
(تطور العقل — ١٩٢٥)

Principles of Gestalt Psychology —
(مبادئ سيكاوجية الجشطلت ١٩٣٥)

* Landsberg (بول لاندسبرج ١٩٠١ — ١٩٤٤)

Einfuehrung in die Philosophische Anthropologie —
(مقدمة فى الأنثروبولوجيا الفلسفية — ١٩٣٦)

Essai sur l'expérience de la mort —
(مقال فى تجربة الموت — ١٩٣٦)

* Lavelle لويس لافيل — ١٨٨٤ — ١٩٥١)

— De l'être (فى الوجود — ١٩٢٨)

— La Présence totale (الحضور الشامل ١٩٣٤)

La Dialectique du monde sensible —
(جدل عالم الحس — ١٩٢١)

La Dialectique de l'éternel présent —
(جدل الحاضر الأبدى فى ثلاثة أجزاء ١٩٣٢ — ١٩٣٧ — ١٩٤٥)

* Lequier (جول ليــكييه ١٨١٤ — ١٨٦٢)

Fragment posthumes —
(فصول نشرت بعد وفاة المؤلف)

— La Liberté (الحرية ١٩٣٦)

* Le Roy (إدوارد ليروا ١٨٧٠ — ١٩٥٤)

L'Exigence idéaliste et le fait de l'évolution —
(التعنت المثالى ووقائع التطور — ١٩٢٧)

— Dogme et critique (الدوجما والنقد — ١٩٠٧)

— Les Origines humaines et l'évolution de L'intelligence

(أصل الإنسان وتطور العقل — ١٩٢٨)

* Levinas (إيمانويل ليفيناس ١٩٠٢ —)

— De l'existence a l'existant

(من الوجود إلى الموجود — ١٩٤٧)

— De L'évasion. Recherches Philosophiques

(فى الهروبية ــ أبحاث فلسفية ١٩٣٦)

* Lossky (نيقولا لوسكى ١٨٧٠ —)

— L'Intuition, la matière, et la vie

(الحدس والمادة والحياة — ١٩٢٨)

— A Basis of the Intuitivism

(أساس المذهب الحدسى ١٩١٩)

— The World as an Organic Whole

(العالم كـكل عضوى ١٩٢٨)

* Meinong (الـكسيوس فون ماينونج ١٨٥٣ — ١٩٢١)

— Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie

(بحث فى النظرية الموضوعية والسيكلوجى — ١٩٠٤)

— Ueber die Stellung der Gegendstandstheorie im System der Wissenschafsen

(موقف الموضوعية فى مذاهب العلم — ١٩٠٧)

— Ueber Moglichkeit und Wahrscheinlichkeit

(فى الاحتمال والحقيقة — ١٩١٥)

* Mounier (إيمانويل مونييه ١٩٠٥ —)

— La Pensée de Charles Pégue

(أفكار شارل بيجى — ١٩٣١)

* Nogué (جان نوجيه ١٩٠١ — ١٩٤٢)

— La Signification du sensible

(أهمية الحس — ١٩٣٦)

* Price (برايس ١٨٩٩ —)

— Perception (الإدراك الحسى — ١٩٣٢)

* Rauh (فردريك روه ١٨٦١ — ١٩٠٩)

— L'Expérience morale

(التجربة الأخلاقية ١٩٠٣)

* Ruyer ريمون روييه ١٩٠٢ —)

— Esquisse d'une philosophie de la structure

(بحث فى فلسفة التكوين ١٩٣٠)

— La Conscience et le corps

(الشعور والجسم — ١٩٣٧)

* Saurat (دنيس سوروه ١٨٩٠ —)

— Tendances (إتجاهات ١٩٢٨)

— Perspectives (وجهات نظر ١٩٣٨)

* Spir (أفريكان شبير ١٨٣٧ — ١٨٩٠)

— (مجموعة مؤلفاته (فى جزءين ١٩٠٨)

* Strong (سترونج ١٨٦٢ — ١٩٤٠)

— The Origin of Consciousness

(أصل الشعور ١٩١٨)

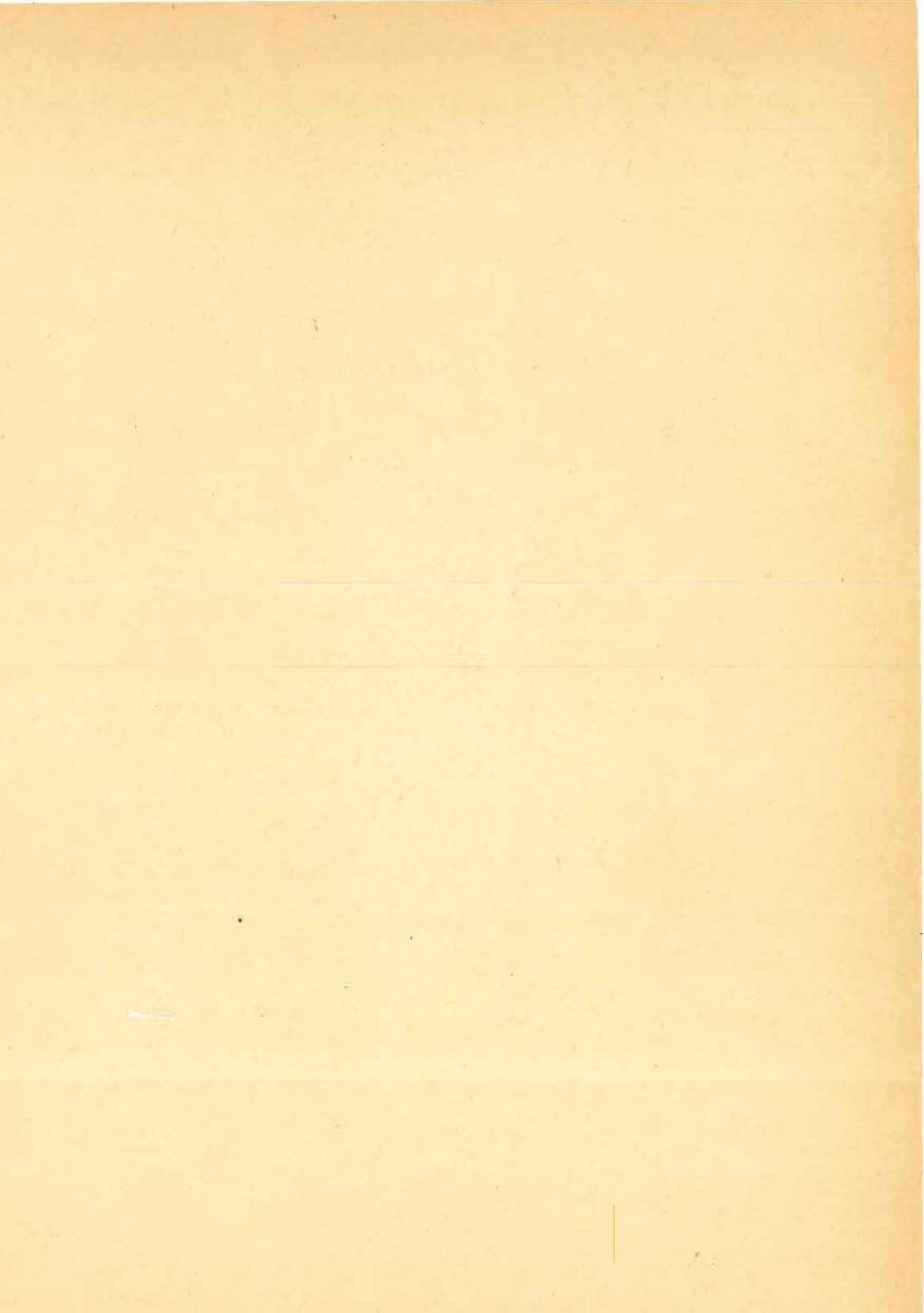
— A Theory of Knowledge

(نظرية فى المعرفة ١٩٢٣)

* Vacherot (إتيين فاشيرو ١٨٠٩ — ١٨٧٧)

— La Métaphysique et la Science

(الميتافزيقا والعلم ١٨٧٢)



أهم المصطلحات ومرادفاتها

Continuity	إتصال
Chance	إتفاق
Affirmation	إثبات (توكيد — تقرير)
Sensation	إحساس
Problematic Judgements	أحكام إحتمالية
Other	الآخر (عند كيركجورد)
Will to Believe	إرادة الإعتقاد
Insight	إستبصار
Inference	إستدلال
Induction	إستقراء
Deduction	إستنباط
Prehension	إستيعاب (عند وايتهد)
Nominal	إسمى
Frame	إطار
Belief	إعتقاد
Elaboration	إعداد

Hypostasis	إقنوم
Extension	إمتداد
Abstraction	إنتزاع (تجريد)
Instant	آن
Equity	إنصاف
Solipsism	إنفرادية
Discontinuity	إنفصال
Primary	أولى
Faith	إيمان
Intrinsic	باطنى
Virtual	بالقوة
Axiom	بديهى
Externality	برانية
Reduction ad absurdum	برهان الخلف
Dimension	بعد
A Posteriori	بعدى
Impression	تأثير
Synthesis	تأليف (عملية تأليفية)
Diversity	تباين
Tautology	تحصيل حاصل
Association	تداعى
Transcendental	رانسندتالى

Anthropomorphic	تشبيهى
Classification	تصنيف
Concept	تصور
Generalization	تعميم
Individuation	تفرد
Exegesis	تفسير
Generation	تكون
Concordance	تلازم
Spontaneous	تلقائى
Assimilation	تمثيل
Objectification	تموضع
Measure	تناسب (عند هيجل)
Antinomy	تناقض (نقيض)
Tension	توتر
Immutable	ثابت (لا متغير)
Attraction	جاذبية — جذب
Fatalism	جبرية
Dialectic	جدل
Neo	جديد
Sublime	جليل
Nisus	جهد (نزوع)
Internality	

Benevolence	جود
Substance	جوهر
Contingent	حادث (ممكن)
Event	حادثة
mode	حال — حالة
Determinism	حتمية
Definition	حد — تعريف
Term	حد
Intuition	حدس
Motion	حركة
Liberty of Indifference	حرية إستواء — أو حرية اللامبالاة
Sense	حس
Sensibility	حساسية (إحساس)
Common sense	حس مشترك
Truth	حقيقة
Vital	حيوى
Vitality	حيوية
Pure	خالص
Emptiness	خلاء
Function	دالة — مهمة
Refutation	دحض
Thesis	دعوى

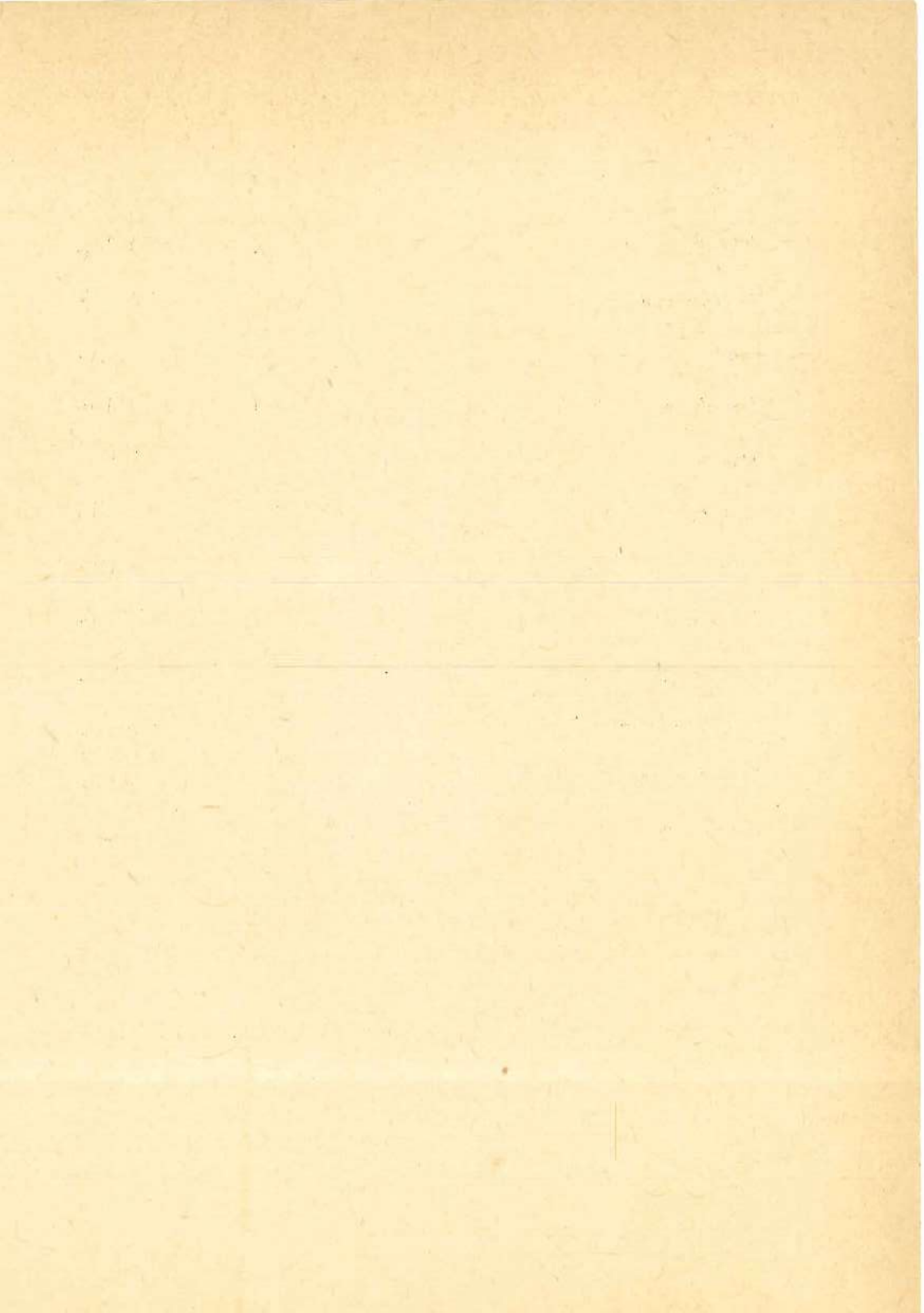
Proof -Evidence	دليل
Spirit	روح
Vision	رؤيا — رؤية
Space - Time	(زمان — مكان)
Negative	سالب
Cause	سبب — علة
Sophistics	سفسطائية
Negation	سلب — نفى
Élan vital	سورة حيوية
Intensive	شدة
Hypothetical	شرطى
Consciousness	شعور — وعى
Thing in itself.	شيء فى ذاته
Vieullisement	شياخ (عند برجسون)
Demiurge	صانع عند أرسطو
Attribute	صفة
Form	صورة
Image	صورة متخيلة
Mystic	صوفى
Becoming	صيرورة
Necessity	ضرورة
Energy	طاقة

Appearance	ظاهر
Phenomenon	ظاهرة
Epiphenomenon	ظاهرة لاحقة
Apparent	ظاهري
Opinion	ظن
Not Being - (privation)	عدم
Accident	عرض
Rational	عقلاني
Rationalism	عقلانية
Relation	علاقة
Cause	علة
Causality	علية
Teleology	غائية
Absence	غيبة (لاحضور)
Otherness	غيرية
Distance	فاصل
Agent	فاعل
Innate	فطري
Idea	فكرة — معنى
Understanding	فهم
Disorder	فوضى
Class	فئة

Apriori	قبلى
Dichotomy	قسمة ثنائية
Intentionality	قصدية (عند هوسيرل)
Structure	قوام — تكوين
Paralogism	قياس فاسد
Value	قيمة
Perfect	كامل
Pluralism	كثرة
Quantity	كم
Extensive Quantity	كم المقدار (عند كانط)
Entelechy	كمال
Cosmology	كونيات
Quality	كيف
Extensive Quality	كيف المقدار
Being	كينونة
Agnosticism	لا أدرية
Infinity	لا تناهى
Irreducibility	لا ردية
Consequent	لاحق
Non-Being	لا كينونة
Mediate	لا مباشر
Infinite	لا متناه
Indefinite	لا محدد

Irrational	لا معقول
Infinite	لا نهاية
Moment	لحظة — آن
Essence	ماهية
Immediate	مباشر
Immediacy	مباشرة
Disparate	مباين
Definite	محدد
System	مذهب — نسق
Prehensions	مستوعبات (عند وايتهد)
Presupposition	مسلمة — افتراض سابق
Participation	مشاركة
Postulate	مصادرة
Content	مضمون (محوى)
Given	معطى
Data	معطيات
Effect	معلول
Norm	معيار
Compresence	معّية (عند الكسندر)
Transcendent	مفارق — متعال
Comprehension	مفهوم
Category	مقولة
Disagreeable	منافر

being	موجود — كائن
Place	موضـع
Monad	موناد (عند لايبنتز)
Historicism	نزعة تاريخية
Soul	نفس
Hierarchy	هيرارشية (مراتب)
Matter	هيولى — مادة
Reality	واقـع
Fact	واقعـة
Existence	وجود
Existential	وجودى
Existentialism	وجودية
Monotheism	وحدانيـة
Positivism	وضعيـة



فهرس الأعلام

إبسن (هنريك)	Ibsen
إبيقور	Epicurus
أدينجتون (أرثر)	Eddington
أرسطو	Aristotle
أرشميدس	Archimedes
أرنولد (أنطوان)	Arnauld
إريجينا (جون سكوتس)	Erigena
اسكيلوس	Aeschylus
أغسطين	Augustine
أفلاطون	Plato
أفلوطين	Plotinus
اكسانوفان	Xenophanes
الاكويني (القديس توماس)	Aquinas
الان	Alain
البرتوس ماجنوس	Albertus Magnus
الجريكو	El Greco

Alexander	ألكسندر (صمويل)
Eliot	اليوت (جورج)
Aenesidemus	أناسيداموس
Empedocles	انبادوقليس
Engels	انجلز (فردريش)
Anaxagoras	انكساجوراس
Anaximander	انكسياندر
Anaximenes	انكسيانس
Anselm	انسلم
Otto	أوتو (رودلف)
Ostwald	أوشتفالت (فيلهلم)
Eckhart	إيكهارت (يوهان)
Eimer	أيمار (هنريش تيودور)
Einstein	أينشتين (البرت)
Papini	بابيني (جوفاني)
Baader	بادر (فرانز فون)
Barth	بارت (كارل)
Parmenides	بارمنيدس
Pascal	باسكال (بليز)
Bachelard	باشلار (جاستون)
Bradley	برادلي (فرنسيس هربرت)
Price	برايس

Berthelot	برتيلو (رينيه)
Bergson	برجسون (هنرى)
Berdyaev	بردييف (نيقولا)
Berkeley	بركلى (جورج)
Bernard	برنار (كلود)
Brentano	برنتانو (فرانز)
Protagoras	بروتاجوراس
Proudhon	برودون (بيير جوزيف)
Proust	بروست (مارسيل)
Brochard	بروشار (فيكتور)
Proclus	بروقليس
Brunschvicg	برونشفيج (ليون)
Browning	براوننج (روبرت)
Brentano	برنتانو (فرانز)
Planck	بلانك (ماكس)
Blood	بلود (بنجامين بول)
Blake	بليك (وليم)
Poe	بو (إدجار الان)
Boileau	بوالو (نيقولا)
Poincaré	نوانكاريه (هنرى)
Buber	بوبر (مارتين)
Boutroux	بوترو (إميل)

بودلير (شارل)	Baudelaire
بوزانكيت (برنارد)	Bosanquet
بوسكوفيتش (روجر جوزيف)	Boscovitch
بوسويه (جاك)	Bossuet
بولزانو (برنار)	Bolzano
بوهر (نيلز)	Bohr
بوهمه (ياكوب)	Boehme
بيرس (تشارلز)	Peirce
بيرسون (كارل)	Pearson
بيرو	Pyrrho
بيرى (رالف بارتون)	Perry
بيشا (مارى فرانسوا إكسافييه)	Bichat
بيكون (فرانسيس)	Bacon
بين (ألكسندر)	Bain
بيندار	Pindar
تايلور	Taylor
تراهيرن (توماس)	Traherne
تسيلر (إدوارد)	Zeller
تورشيللى (إيفانجليستا)	Torricelli
تومسون (جيمس)	Thomson
تين (هيبوليت)	Taine
ثوكوديديس	Thucydides

Gassendi	جاسندى (بيير)
Galileo	جاليليو
Jankelevitch	جانكليفتش
Gleizes	جليز (البرت)
Goethe	جوته (يوهان فولفجانج فون)
Gorgias	جورجياس
Gurvitch	جورفيتش (جورج)
Goclenius	جوكلنيوس (رودلف)
Gaunilo	جونيلون
Gide	جيد (أندريه)
Gilson	جيلسون (إتيين)
James	جيمس (وليم)
Guyon	جيو (مدام)
Darwin	داروين (تشارلز)
Dante	دانتى
Duns Scotus	دانس سكوت
Driesch	دريش (هانز)
Damascius	دماسقيوس
Dupréel	دوبريل (أوجين)
Durkheim	دوركهايم (إميل)
Dostoyevsky	دوستويفسكى (فيدور)
Duhem	دوهيم (بيير)

De Broglie	ديبروجليه (لويس)
Diderot	ديدرو (دنيس)
De Vries	ديفريس (هوجو)
Descartes	ديكارت (رينيه)
Dickinson	ديكنسون (إميلى)
D'Alembert	دلمبير (جان)
Democritus	ديموقريطس
Dionysus	ديو نيسوس الأريوباغى
Dewey	ديوى (جون)
Rauh	راو
Russell	رسل (برتراند)
Rilke	رلكه (راتر ماريا)
Rembrandt	رمبرانت
Rodin	رودان (أوجست)
Rousseau	روسو (جان جاك)
Royce	رويس (جوشيا)
Ruyer	روييه (ريمون)
Reid	ريد (توماس)
Rimbaud	ريمبو (أرثر)
Renan	رينان (ارنست)
Renouvier	رينوفييه (شارل)
Zeno	زينون

Sartre	سارتر (جان بول)
Saint-Pierre	سان بيير (برناردين)
Santayana	سانتيانا (جورج)
Spencer	سبنسر (هربرت)
Spinoza	سبينوزا (باروخ)
Strong	سترونج
Socrates	سقراط
Sextus Empiricus	سكستوس إمبريقوس
Saurat	سوروه (دنيس)
Cézanne	سيزان (بول)
Schapiro	شابيرو (ماير)
Spir	شبير (أفريكان)
Stirner	شتيرنر (ماكس)
Sheldon	شلدون (فيلمون هنرى)
Schelling	شلنج (فردريش)
Schopenhauer	شوبنهاور (أرتور)
Schiller	شيلر (فيليب)
Scheler	شيلر (ماكس)
Shelley	شيللى (برسى)
Thales	طاليس
Vacherot	فاشيرو (إتيين)
Valéry	فاليرى (بول)

فان جوخ (فانسان)	Van Gogh
فرانس (أناطول)	France
فرانك (سيمون)	Frank
فرويد (زيجموند)	Freud
فولتير	Voltaire
فولفسن	Wolfson
فوييه (الفريد)	Fouillée
فيرنون (لى)	Vernon
فيشته (يوهان جوتليب)	Fichte
فيلون الاسكندرى	Philo
فينلون (فرانسوا)	Fénelon
فينيه (الفريد)	Vigny
كابانيس (بيير جان جورج)	Cabanis
كارلايل (توماس)	Carlyle
كاسيرر (إرنست)	Cassirer
كانط (إمانويل)	Kant
كلارك (صمويل)	Clarke
كلوديل (بول)	Claudel
كلينث	Cleanthes
كوتيرا (لويس)	Couturat
كورنو (أنطوان أغسطين)	Cournot
كورني (بيير)	Corneille

كوفكا (كورت)	Koffka
كونت (أوجست)	Comte
كوندياك (إتيين)	Condillac
كوهلر	Kohler
كيتس (جون)	Keats
كيركجورد (سورين)	Kierkegaard
لابلاس (بيير سيمون)	Laplace
لافوازيه (أنطوان)	Lavoisier
لافيل (لويس)	Lavelle
لامارك (جان)	Lamarck
لاميتريه (جوليان)	La Mettrie
لاندزبيرج (باول)	Landsberg
لايبنتز (جوتفريد فيلهلم)	Leibnitz
لايسجانج (هانز)	Leisegang
لوتسه (رودلف)	Lotze
لورنس (دافيد)	Lawrence
لوسكى (نيقولا)	Lossky
لوفجوى (أرثر)	Lovejoy
لوك (جون)	Locke
ليروا (إدوارد)	Le Roy
ليكونت دى ليسل	Leconte
ليكييه (جول)	Lequier

لينين (فلاديمير)	Lenin
ليوقريطس	Lucretius
ماخ (إرنست)	Mach
مارسيل (جابريل)	Marcel
ماركس (كارل)	Marx
ماريتان (جاك)	Maritain
مارفين (والتر)	Marvin
ماكسويل (جيمس كلارك)	Maxwell
مالبرانش (نيقولا)	Malebranche
ماليرميه (ستيفان)	Mallarmé
مايرسون (إميل)	Meyerson
مايستر (جوزيف دى)	Maistre
ماينونج (الكسيوس فون)	Meinong
ملفيل (هرمان)	Melville
موبرتيو (بيير لويس دى)	Maupertuis
موتسارت (فولفجانج أماديوس)	Mozart
مور	More
مونتاجو	Montague
مونتانى (ميشيل دى)	Montaigne
مونييه (إمانويل)	Mounier
ميد	Mead
مرديث (جورج)	Meredith

Merleau Ponty	ميرلو بونتي (موريس)
Mill	ميل (جون ستوارت)
Melissus	ميلسوس (باول شيده)
Maine de Biran	مين دي بيران
Ménard	مينار (لويس)
Milhaud	ميوه (جاستون)
Napoleon	نابليون
Nemesis	نمسيس
Nogué	نوجيه (جان)
Novalis	نوفاليس (فردريش فون هاردنبرج)
Nietzsche	نيتسشه (فردريش)
Hartmann	هارتمان (إدوارد فون)
Hartmann	هارتمان (نيقولاى)
Hardy	هاردى (توماس)
Hamann	هامان (يوهان جورج)
Hamelin	هاملان (أوكتاف)
Hamilton	هاميلتون (وليم)
Heidegger	هايدجر (مارتين)
Heisenberg	هايزنبرج (فيرنر)
Hesiod	هزيود
Hobbes	هوبز (توماس)
Hodgeson	هودجسون (شادورث)

Husserl	هوسيرل (إدموند)
Hocking	هوكينج
Holbach	هولباخ (بول هاينريش)
Holt	هولت (إدوين)
Homer	هوميروس
Hegel	هيجل
Heraclitus	هيرقليطس
Hoelderlin	هيلدرلين (فردريش)
Helvétius	هيلفسيوس (كلود)
Hume	هيوم (دافيد)
Ward	وارد (جيمس)
Whitehead	وايتهد (الفريد نورث)
Wilde	وايلد (أوسكار)
Woolf	وولف (فرجينيا)
Whitman	ويتمان (والت)
Jaspers	ياسبرز (كارل)
Jerusalem	يروزاليم (فيلهلم)

استدراك

الصفحة	السطر	تقرأ
ص ٣٧ —	سطر ٧	تقرأ كالقول مثلا بحب الحكمة
« ٨٩ —	« ٢	« إلى نوع من الغرق
« ٨٩ —	« ٤	« للقضاء على نفسه
« ١٠٥ —	« ٥	« لأن إثمار الفواكه
« ١٣٤ —	« ١٥	« فمن الممكن أن يكون الكيف
« ١٤٩ —	« ١٥	« إن هذه القسمة الثنائية
« ٢٩١ —	« ١٣	« بركلى
« ٤٦٨ —	« ٣	« انبعثت منه السورة
« ٤٨٠ —	« ٢	« لن يسأل